当代学术棱镜译丛

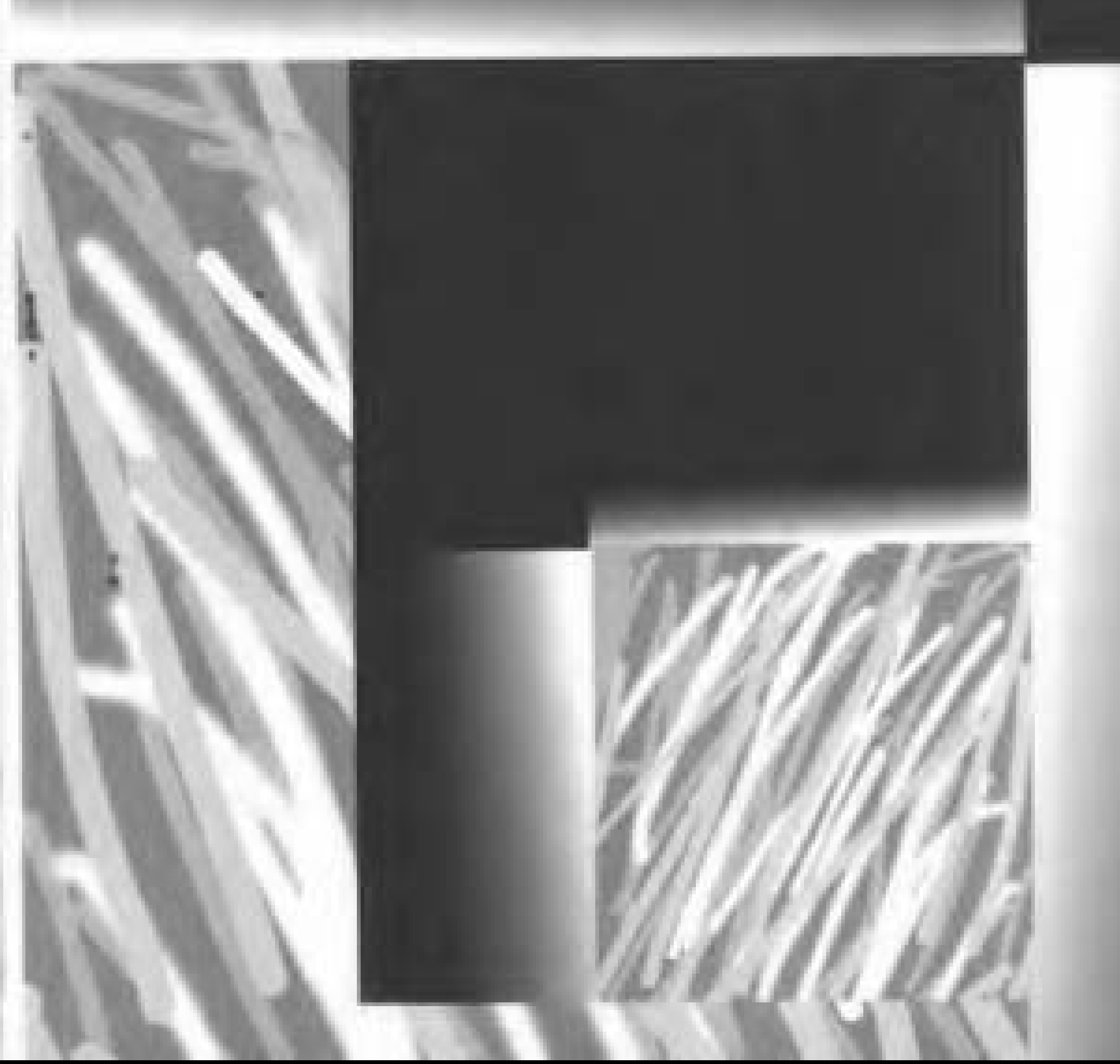
/国/外/马/克/思/主/义/与/后/马/克/思/思/潮/系/列/

丛书主编 张一兵 副主编 周宪 任天石

原著 斯拉沃热·齐泽克
泰奥德·阿多尔诺 等

翻译 方杰

图绘意识形态



责任编辑 [illegible]
装帧设计 [illegible]
责任校对 [illegible]

来自斯洛文尼亚的斯拉沃热·齐泽克被誉为闯入西方学术界的一匹“黑马”。《图绘意识形态》是由他选取包括他自己在内的十四位西方学者有关意识形态的论述，经过节选编辑而成。正如书的标题所表明的那样，齐泽克旨在通过这种努力，绘制出一幅自阿多尔诺以来西方马克思主义关于意识形态的图画。除“引言”部分是新写的以外，本书其余所选文字都是原来发表过且可以独立成章的。但选编者显然希望读者将它们放在一起阅读，别出心裁地将它们以“章”的形式编辑，实质形成一个有机的整体。齐泽克将他的成名作《意识形态的崇高客体》的第一章作为本书的最后一章，这是不是试图再一次强调他从拉康那里借来的“真理来自误认”的命题呢？相信读者在读完全书之后，自然会得出对这个问题的回答。



ISBN 7-305-03914-4/C·117
定价:30.00元

当代学术棱镜译丛

国外马克思主义与后马克思思潮研究系列

丛书主编 张一兵 副主编 周宪 任天石

图绘意识形态

原著 斯拉沃热·齐泽克
泰奥德·阿多尔诺 等

翻译 方杰

审校 胡传胜

南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

图绘意识形态/斯拉沃热·齐泽克等著;方杰译.
南京:南京大学出版社,2002.6
(当代学术棱镜译丛/张一兵主编)
ISBN 7-305-03914-4

Ⅰ.图… Ⅱ.①齐… ②方… Ⅲ.意识形态—文集
Ⅳ.B022

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 039386 号

登记号 图字:10-2002-010 号

丛 书 名 当代学术棱镜译丛
书　　名 图绘意识形态
著　　者 斯拉沃热·齐泽克等
出版发行 南京大学出版社
社　　址 南京市汉口路 22 号 邮编 210093
电　　话 025-3596923 025-3592317 传真 025-3303347
网　　址 http://press.nju.edu.cn
电子信箱 nupress1@public1.ptt.js.cn
经　　销 全国各地新华书店
印　　刷 盐城市印刷厂
开　　本 850×1168 1/32 印张 15 字数 370 千
版　　次 2002 年 6 月第 1 版 2002 年 6 月第 1 次印刷
印　　数 1-4000
ISBN 7-305-03914-4/C·117
定　　价 30.00 元

《当代学术棱镜译丛》总序

自晚清曾文正创制造局，开译介西学著作风气以来，西学翻译蔚为大观。百多年前，梁启超奋力呼吁："国家欲自强，以多译西书为本；学子欲自立，以多读西书为功。"时至今日，此种激进吁求已不再迫切，但他所言西学著述"今之所译，直九牛之一毛耳"，却仍是事实。世纪之交，面对现代化的宏业，有选择地译介国外学术著作，更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识，我们隆重推出"当代学术棱镜译丛"，在林林总总的国外学术书中遴选有价值篇什翻译出版。

王国维直言："中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。"所言极是！今日之中国已迥异于一个世纪以前，文化间交往日趋频繁，"风气既开"无须赘言，中外学术"互相推助"更是不争的事实。当今世界，知识更新愈加迅猛，文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动，构成了这个时代的文化动脉。一方面，经济的全球化加速了文化上的交往互动；另一方面，文化的民族自觉日益高涨。于是，学术的本土化迫在眉睫。虽说"学问之事，本无中西"。（王国维）但"我们"与"他者"的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本土化决非闭关自守，不但知己，亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语，意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》，意在透过所选篇什，折射出国外知识界的历史面貌和当代进展，并反映出选编者的理解和匠心，进而实现“他山之石可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心：其一，选目集中在国外学术界新近的发展，尽力揭橥域外学术90年代以来的最新趋向和热点问题；其二，不忘拾遗补缺，将一些重要的尚未译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一件崇高而又艰苦的事业，我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业，使之为中国的现代化和学术本土化作出贡献。

丛书编委会

2000 年秋于南京大学

目录

导　言
意识形态的幽灵

斯拉沃热·齐泽克

(一)当今的意识形态批判?

简单回顾一下历史学想象的视野多么变化无常,我们发现自己马上就进入了本题,不得不接受意识形态这一概念冷酷无情的针对性。直到一二十年前,虽然每一个人当时都忙于构想生产和贸易不同的社会组织形式(作为自由资本主义替代物的法西斯主义或共产主义),但制度的生产本能(人与自然及其资源的生产—开发关系)还被认为是一个定数;而在当今,虽然大众的想象力受到有关即将到来的“自然之崩溃”、地球上生命灭绝的种种幻影的迫害——想象“世界末日”看来比对生产方式进行极小的变革还要容易些,但是,正如弗雷德里克·詹明信(Fredric Jameson)极具洞察力地论及的那样,再也没有人严肃认真地考虑可能用什么来取代资本主义了,就好像即使在全球性生态灾难的境况下,自由资本主义也仍然是一个注定存在下去的“实在”。……因此,人们可以明确断定作为生成矩阵(generative matrix)的意识形态的存在,规范

着有形与无形、可能与不可能之间的关系，以及这种关系中的种种变化。

这种矩阵可以轻易地在“旧”与“新”的辩证法中发现，例如：当一个宣称全新维度与时代的事件被（错误）理解为历史的延续或回归时，或者正相反，当一个完全按照现存秩序的逻辑而铭记的事件被（错误）认为是一场根本性的决裂时。当然，后者的极端例证是由那些马克思主义的批评者们提供的，他们将我们当下的资本主义社会（错误）认为是一种不再受到马克思曾经描述过的资本主义动力支配的新的社会形态。不过，为了避免这种陈腐的例证，让我们转向有关性的领域。当今最常见的一个陈词滥调，就是所谓“虚拟的”或者“电脑化的”性欲带来了与过去的根本决裂，因为在这样的性欲中，与一个“真实的他者”实际的性接触正在自淫之快乐的进攻下节节败退，而自淫的惟一支持就是一个虚拟的他者—受话器—性欲、色情描写，直至电脑化了的“虚拟的性欲”……对这个问题的拉康式的回答是，首先我们得乘着虚拟的性欲尚未到来就揭穿据称可能的“真实性欲”的神话；拉康“不存在性关系”的命题的确切意义就是，“真实”性行为（有血有肉的性伙伴的行为）的结构已经具有与生俱来的虚幻性——他者的“真实”身体只是作为我们虚幻投射的一种支持。换言之，在“虚拟的性”中，一只手套刺激我们在屏幕上所见到的各种刺激物，如此等等，这样的性并不是对真实性欲的一种畸形的扭曲，它只不过是将真实性欲内在的虚幻结构变得明晰了。

西方自由派知识分子对东欧现实的社会主义解体过程中出现的新的国家做出的反应，提供了一个相反方向误解的例证：他们（错误）认为这些国家的出现是对19世纪民族国家传统的回归，然而我们实际上所遭遇的正好是其反面，即建立在抽象的公民概念基础上的传统民族国家的衰落，这种公民观

念等同于宪法的法律秩序。为了描绘这种新型事物的特性，埃蒂安纳·巴利巴尔(étienne Balibar)前不久提到了马克思的那一句老话 Es gibt keinen Staat in Europa ——欧洲已不存在一个本来意义的国家。综上所述，寄生于社会生活世界(Lebenswelt)的有权势者的旧的幽灵被渐渐从两个方面削弱了。一方面，存在着各种新生的种族社群——尽管其中有些在形式上构成主权国家，但是它们已经不再是严格的欧洲现代意义上的国家，因为它们没有割开国家与种族社群之间的脐带。(俄国的情形可以在此作为例证。在这个国家里，地方性的秘密政党已经起到了一种与权力结构相平行的作用。)另一方面，存在着多重的跨国环节，从跨国资本到秘密政党卡特尔和国家之间政治共同体(欧盟)。

国家主权的局限性有两个方面的理由，其中任何一个都有足够的强制力为这种限制辩护：生态灾难和核威胁的跨国性特征。这种从两个方面对国家权威的削弱在下面的事实中得到了反映，这个事实是，当今基本的政治对立存在于普遍主义者的"世界主义的"自由民主——代表从上面破坏国家的力量——和新生的"有机论的"民粹主义的社群主义(代表从下面破坏国家的力量)之间，而且，正如巴利巴尔又一次指出的那样[1]，这样的对立不仅不会被看作是外在的敌对，也不会被看作是两极的补充关系，在这种关系中某一极可以(在这么一种意义上，即：当我们的普遍特征太多时，一点点种族根源给人归属感，从而可以起到稳定形势的作用)平衡其对立面的过度的力量，但在真正黑格尔哲学的意义上，对立物的每一极都内在于它的对立面中，以至于当我们试图把握这个对立面自身时，我们发现已经将其置于对方之中。

鉴于对立的两极这种固有的特性，人们应该避开自由—民主的陷阱，因为它只专注于正在俄罗斯和一些前共产主义

2

国家发生的事实与可能发生的更为可怕的事实:"欧亚主义"(Eurasism)这一新的霸权意识形态,鼓吹将社群与国家之间的有机联系作为消弭"犹太式的"市场原则和社会原子说有害的影响的解毒剂,将正统的国家帝国主义作为治疗西方个人主义的良方,等等。为了有效地与这些新式的机体论的民粹主义进行斗争,人们必须在某种程度上将批评性的凝视转向自身,使自由—民主的普遍主义自身接受批判性的审查(scrutiny)——为机体论的民粹主义开辟天地,正是这种普遍主义的弱点或"谬误"。

然而,有关意识形态概念之现实性这些相同的例证,还清楚地说明了人们今天为何要急匆匆地放弃意识形态的概念:对意识形态的批判难道不涉及到在某种程度上免除混乱的社会生活一种特权吗?这种特权地位使得某位行动主体,意识到对社会的可见性与不可见性起规范作用的隐藏的机制本身。难道宣称我们可以接近这个部分不是意识形态最明显的案例吗?所以,联系当今认识论的反思状态,意识形态的概念难道不是自我挫败的吗?因此,我们为什么一定要死抱着这么一个具有显然已经过时的认识论含义(思想与现实的"表征"关系,等等)的观念不放呢?难道其本身全然晦涩难懂、含混不清的特性还不是放弃它的充分理由吗?"意识形态"可以指称任何事物,从曲解对社会现实依赖性的沉思的态度到行动取向的一整套信念,从个体赖以维系其与社会结构之关系的不可缺少的媒介,到使得主导政治权力合法化的错误观念,几乎无所不包。意识形态正巧在我们试图摆脱它的时候突然冒出来,而在人们认定它会存在的地方反倒不会出现。

3

当某种程序被指责为是"地地道道的意识形态"的时候,人们可以确信,它的倒置同样是意识形态的。比如,在通常被认为"与意识形态有关的"程序中肯定包括这两种受历史局限

的条件的恒久化(eternalization);在一种偶然事件中发现某种更高的必然性的行为(从确立男性在“万物之根本”中的主导地位到将艾滋病解释为对现代人罪孽深重生活的惩罚,或者,在一种更为秘密的层面上,当我们遭遇到我们的“真爱”时,就好像这是我们整个一生都在等待的东西,就好像我们过去的生活一直以某种神秘的方式走向这种遭遇一般……);现实世界毫无疑义的偶然性因此而“内化了”,象征化了,被赋予了大写的意义。然而,无视必然性、将它误解为微不足道的偶然性(从精神分析治疗法直到经济学领域,在前者,受分析者对抗的一种主要形式是坚持说他症候性的失语只不过是无关宏旨的失效,而在后者,这个地地道道的意识形态程序将会把危机降低为一种外在的、根本性的偶然事件,结果没能注意到导致危机的制度所固有的逻辑)的反向程序,难道不也是意识形态吗?在这种精确的意义上,意识形态正好是将外在偶然性内化的对立面:它居于对某一内在必然性的结果的外化之中,而这里对意识形态进行批评的任务,恰恰就是在看似只不过是偶然性的事物当中发现其潜在的必然性。

西方媒体报道波黑战争的方式为我们提供了最近一个类似的倒置的例证。最先引人注目的东西就是它与 1991 年对海湾战争的报道之间的反差,在那时的报道中我们看到了标准的意识形态的人格化:

> 媒体不仅没有提供关于伊拉克的社会、政治、或宗教倾向以及敌对情绪方面的信息,而是最终将冲突限定为与萨达姆·侯赛因的一场争吵,这是个邪恶之化身,将自己排斥在文明的国际社会之外的罪犯。真实的目的甚至超出了摧毁伊拉克的军事力量,而被陈述为具有精神意义的,成了将要“丢面子”的萨达姆的耻辱。然而,在对波

> 黑战争的报道中，虽然有一些将塞尔维亚总统米洛舍维奇恶魔化的孤立的例证，占主导地位的态度却反映了一种准人道主义观察者的倾向。各家媒体都争先恐后地为我们提供有关冲突的种族及宗教背景方面的教训；数百年的创伤正在重演，结果，为了弄明白冲突的根源，人们得了解的不仅仅是南斯拉夫的历史，还要了解中世纪以来巴尔干国家的全部历史……因此，在波黑冲突中，简单地支持哪一方是不可能的，人们只能耐心地试图把握这相异于我们文明的价值体系的、野蛮场面的背景……可是这种相反的程序却包含着一种意识形态意义上的骗人把戏，比对萨达姆·侯赛因的恶魔化更为狡猾。[2]

确切地说，这种意识形态意义上的骗人把戏是由什么构成的呢？用多少有些粗俗的话说，形象地再现"情况的复杂性"的作用是让我们免去采取行动的责任。一个远处观望者的轻松的态度，对巴尔干国家间的宗教、种族斗争据说是错综复杂的背景加以形象的再现，在此可以让西方国家推卸对巴尔干国家的责任——那就是，避开这么一个令人痛心的事实：巴尔干战争远远不是什么反常的种族纷争，而是西方没有能够把握南斯拉夫解体后的政治动态，以沉默的方式支持"种族清洗"所产生的直接后果。

在理论领域，我们遭遇到一种相应的颠倒，这关系到用"解构主义的"观点对主体的罪行以及个人的责任的观念提出质疑。主体在道德上和刑事上完全对自己的行为负责的概念，明确地服务于掩盖各种错综复杂的、永远－已经运作的历史－话语假定的意识形态的需要，而这些假定不仅提供了主体行为的语境，而且预先界定了其意义的坐标；只有在对其负责的主体的"罪行"中可以找到在其无效的原因的情况下，制

度才能行之有效。对法律的左翼批评的一个平庸之处是，个人责任和罪行的归因使我们不能够对讨论中行为的具体状况作深入的调查。只需要回忆一下将某种道德限制归因于非裔美国人（“犯罪癖”，“道德迟钝感”，等）中较高的犯罪率的道德－多数的做法就足够了；这样的归因预先排除了对非裔美国人具体的意识形态、政治和经济状况作任何分析。

布莱希特（Brecht）《三便士的歌剧》中有句名言：“Wir w?ren gut anstatt so roh, doch die Verhaltnisse, sie sind nicht so!”（我们应该善良而不是粗鲁，只要条件不是像现在这样）。只要必然会导致这句名言中令人难忘的——同样具有意识形态意义的——讥讽，那么这种“把责任推卸给环境”的逻辑，纵然被推至了极端，难道不是自己把自己打败了吗？换言之，难道我们，这些讲话的主体，不是永远——已经忙碌于陈述预先决定我们活动空间的环境吗？

同样无法判断的含混的一个更为具体的例子是由对精神分析标准的“进步的”批评提供的。这儿的责备是，通过无意识的利比多情节，或者甚至借助直接涉及“死亡动机”，对痛苦和精神苦难作精神分析式的解释，会使毁灭性的真实原因变得难以觉察。对精神分析的这种批评在复原精神创伤的终极原因是儿童时代实际的性虐待这一观点中得到了终极的理论表述：借助于介绍创伤的虚幻本源的概念，弗洛伊德据说出卖了他自己发现的真理。[3]我们因此所获得的不是对外在的、实际的社会条件——家长式的家庭，它在资本主义再生产整体性中的作用，等等——进行的分析，而是关于无法解决的力比多的僵局的故事；我们所得到的不是对导致战争的社会条件的分析，而是“死亡动机”；不是改变社会关系，而是从内在的心理变化和应该让我们有资格接受原原本本的社会现实的“成熟”中寻求解决办法。按照这种观点，为社会变革而做出

5

的努力本身被痛斥为悬而未决的俄底普斯情节的一种表达……如果反叛者是通过与社会权威"非理性的"对抗表现出他悬而未决的精神紧张,那么这种反叛者的概念难道不是纯而又纯的意识形态吗?然而,正如雅奎琳·罗斯所表明的那样,[4]这样将原因外化进入"社会条件"的做法几乎同样是错误的,只要它能够让主体避免遭遇他或他的真实欲望。用这种外化原因的办法,主体不再沉溺于正在他身上发生的一切;对于创伤,他怀有一种简单的外在关系:造成创伤的事件远远不是搅动他的欲望的未被承认的核心,而是从外部扰乱他的平衡。[5]

所有这些例证的悖论在于,走出(我们作为)意识形态(所经历的一切)正好就是我们受控制于它的形式。前东德的《新闻论坛》(*Neues Forum*)所起的作用为我们提供了拥有意识形态的所有标准特征的非-意识形态的反面例证。一种固有的悲剧性民族维度附属于其命运:它描述了一个点,在这一点上某种意识形态"毫不夸张地看待自身",而不再行使赋予现存权力关系具有"客观性讽刺意义的"(马克思)合法性的功能。《新闻论坛》是由一群热情的知识分子组成的,他们"严肃地对待社会主义",为了消灭妥协的制度,用资本主义和"确实存在的社会主义"(really existing socialism)以外的乌托邦的"第三条道路"取代它,他们准备着冒一切危险。他们真诚地相信并坚持认为,他们不是为了复辟西方资本主义而工作,结果却证明这只不过是一个非实质性的幻想;但是,我们却可以说,这(作为一种完全没有实质意义的幻想)恰恰就是严格意义上的非意识形态性的(原文为德文):它不以某种倒置-意识形态的形式"反映"任何真实的权力关系。

6

可以由此汲取的理论教训是,意识形态的概念必须脱离"表象主义"的或然性:意识形态与"幻想"毫无联系可言,与其

社会内容的错误的、扭曲的表征没有任何关系。简而言之，一种政治观点就其客观内容而论可能相当准确（"真实"），可是却是彻底的意识形态的东西；反之亦然，一种政治观点所提供的对社会内容的看法可能被证明完全错了，但是这种看法却根本不具有"意识形态的"意义。就"事实的真实"而论，《新闻论坛》——以共产主义政权的解体为开端发明出某种超出资本主义范畴的新形式的社会空间——的立场毫无疑问是虚幻的。与《新闻论坛》作对的是将它们所有的赌注都压在尽快与西德合并上的势力——也就是想将它们的国家包括进世界资本主义体系的势力；对于这些势力而言，积聚在《新闻论坛》周围的人只不过是一伙英雄式的白日梦者。这种立场被证明是正确的——可是却依然是彻头彻尾的意识形态的。为什么呢？顺从的采用西德模式隐含着对当下资本主义"社会状况"毫无疑问、无对抗的运行的一种意识形态的信赖，然而第一种姿态，尽管就其（"所描述的"）事实的内容而论是虚幻的，却通过其"不体面的"、过度的阐述立场，验证了对附属于当下资本主义的敌意的一种觉悟。这是构想拉康式命题的一种途径，依据其命题真实具有虚构的结构：在"确实存在的社会主义"过渡到资本主义的那些令人困惑的月份里，一种"第三条道路"的虚构是社会敌意不会被抹去的惟一的要点。在这里可以发现对意识形态的"后现代"批评的任务之一：指定一个现存社会秩序中的要素，这种社会秩序——披着"虚构"，也就是，对可能但却失败了的供选择的历史的"乌托邦式的"叙述的伪装——指向该制度敌对的品格，从而"间离"我们以达到对其已经确立的统一性的不言自明。

(二)意识形态:对一个概念幽灵似的分析

然而,在所有这些专门的分析中,我们已经实践了对意识形态的批评,尽管我们最初的问题所涉及的是作为这种实践之预设的意识形态概念。到现在为止,我们一直被一种"自发的"先在的理解所引导,虽然这种理解将我们引向了矛盾的结果,但却并未被低估,而是得到了相当详细的解释。例如,我们会以某种方式暗示好像知道什么"不再"是意识形态:只要法兰克福学派还将政治经济的批判作为其基础,它就仍然处在批评意识形态的坐标之中,然而"工具理性"之概念不再属于意识形态批评的范围——"工具理性"指明了一种态度,就社会控制而论,这种态度并不单单是功能性的,而且还充当控制关系的基础。[6]因此,某个意识形态就不必一定是"错误的":至于其肯定性的内容,它可能是"正确的",十分准确的,因为真正要紧的不是如此断定的内容,而是这一内容与暗含在其自己的说明过程中主观立场之间联系的方式。这一内容——无论"正确"还是"错误"(如果正确,意识形态的作用就更好)——只要在涉及到社会控制("权力","剥削")的某种关系时以一种固有的、非透明的方式起作用,我们就正好处于意识形态的天地之中:使得控制关系合法化的逻辑真正要行之有效,就必须保持在隐藏状态。换言之,意识形态批评的出发点必须是完全承认它非常可能处在真理外表之下这一事实。比如,当某个西方大国因为某个第三世界国家违反人权而对其实施干涉的时候,可能非常"真实"的是大多数基本人权在该国家没有受到尊重,而且西方的干预将会有效地改善人权记

求,可是,只要没有提到干涉的真实动机(经济利益,等等),这样的合法化依然是"与意识形态有关的"。这种"处在真理外表之下"的突出的模式今天是犬儒主义:以一种使人解除警戒心的坦白,人们"承认一切",对我们权力利益的这种全面的认可不以任何方式阻止我们追求这些利益——犬儒主义的准则不再是经典马克思主义的"他们不了解,但他们在做";而是"他们非常清楚正在做什么,可是他们在做。"

那么,我们怎样解释我们这种隐含的先在的理解呢?我们如何从教条(doxa)转移到真理呢?我们最先想起的办法当然是用黑格尔的历史辩证法将问题换位到其自身的解决办法中去:人们不是直接地评价不同的意识形态概念的准确或"真实",而是应该将这众多的意识形态倾向解读为不同的具体历史条件的指示——即:人们应该把阿尔都塞,用其自我批评的惯用语,所提到的东西看作是"思想的主题性"(topicality of thought),一种思想被写进客体的方式;或者,如同德里达可能会说的那样,框架本身作为被框定的内容之组成部分的方式。

例如,当列宁主义-斯大林主义为了指明无产阶级革命行动的"主观"动力而不是资产阶级意识形态压迫下无产阶级意识的"扭曲",于20世纪20年代末突然采用"无产阶级意识形态"这一术语的时候,这种意识形态的概念的转移与对马克思主义自身的重新解释有着密切的联系;那就是将马克思主义理解为一种非党派的"客观科学",一种其自身不包含无产阶级主观立场的科学:从元语言的不偏不倚的角度看,马克思主义首先肯定了对于共产主义的客观历史倾向;然后,为了引导工人阶级完成其历史使命又详细地说明了"无产阶级意识形态"。这种转移的另外一个例证就是已经提到的西方马克思主义从政治经济批判到工具理性批判的过渡:从卢卡契

8

(Lukács)的《历史与阶级意识》(*History and Class Consciousness*)和早期的法兰克福学派——他们认为意识形态的扭曲派生于"商品形式"——到不再以具体的社会现实为基础,而是作为一种使我们能够解释控制与剥削的社会现实的人类学的、乃至准先验主义的、原始的常数表达出来的工具理性观念过渡。这种过渡包含在从第一次世界大战之后的世界,这时对资本主义危机产生革命后果的希望依然充满活力,向20世纪30年代末和40年代的双重创伤——资本主义社会"退却"到法西斯主义和共产主义运动"极权主义的"转向[7]——的过渡时期中。

可是,这样一种方法,尽管在其自身的层面上很精确,可以很容易地引诱我们落入历史主义的相对主义(historicist relativism)圈套,它中止了"意识形态"这一术语固有的认知价值,将它变成了只不过是社会条件的表达。有鉴于此,看来最好从一种不同的、同步的方法开始。至于宗教(这,在马克思看来,是绝妙的意识形态),黑格尔区分了三个因素:教义、信仰和仪式;人们因此会受到吸引以这三点为轴心排列众多与意识形态相关的概念:作为观念复合体(理论、信念、信仰和论证过程)的意识形态;客观形式的意识形态,即:意识形态的物质性,意识形态国家机器;最后,就是最难以捉摸的领域,在社会"现实"之心脏起作用的"自发的"意识形态(意识形态这一术语究竟是否用于指称这个领域很值得怀疑——对于商品拜物教,马克思从来未使用过"意识形态"的术语,在此这倒是可仿效的)[8]。让我们回忆一下自由主义的例证吧:自由主义是一个以仪式和机构(自由报道、选举、市场,等)的形式物化的一种信条(从洛克发展到海耶克),它活跃于作为"自由个体"的主体"自发的"(自我)经历。本文集各篇文章的编排顺序遵循的原则大致上符合黑格尔式的自在－自为－自在自

为[9]的三组合。意识形态概念的这种逻辑－叙述性重构，将会集中在已经提到的反复出现的非－意识形态向意识形态的颠倒上——即：反复出现的对走出意识形态的动作又将我们拉进意识形态的方式的突然感悟。 9

一、因此，我们首先拥有“自在的”意识形态：作为一种教条、一个思想、信念、概念等的复合体的内在的意识形态概念，其目的是说服我们相信其“真理”，而实际上服务于某种秘而不宣的特殊的权力利益。和这种概念相对应的批评意识形态的模式是症候解读（symptomal reading）：批评的目的是透过官方文本的断裂、空白和差错发现其未明言的偏见，在“平等与自由”中发现仅属于市场交换合伙人的平等与自由，当然，这样的市场交换给予了生产资料的所有者等等以特权。哈贝马斯（Habermas）也许是这种传统的最后一位代言人，他用非强制性的、理性论据的标准衡量某种意识形态大厦的扭曲以及（或者）错误，在他看来，一种“调节的理想”内在于这种论证的符号序列中。意识形态是一种系统地扭曲的交往：它是这样一种文本，在秘而不宣的（如控制，等等）社会利益影响下，其“官方的”、公开的意义与其实际意图之间存在着裂隙——也就是说，在这种文本中我们所涉及的是文本直接表述的内容与其实践前提之间的一种未经思考的张力。[10]

然而，当今也许最负盛誉的是产生于话语分析的意识形态批评趋向，它使得这种关系产生了逆转：启蒙传统将其贬抑为“正常”交往之纯粹干扰性的东西，结果却变成了其肯定的条件。符号性交往的具体的、主体间的空间，永远是由各种（无意识的）不能降格为次要修辞的文本策略构成的。我们在此讨论的不是传统的启蒙或哈贝马斯式方法的补充步骤，而是其固有的逆转：哈贝马斯看作是走出意识形态的东西在这里被谴责为最卓越的意识形态。在启蒙传统中，“意识形态”

代表由各种“病理学的”利害关系(死亡和自然力的恐惧,权力利益,等等)所引起的、关于实在的模糊的(“虚假的”)实在概念;对于话语分析,进入没有任何话语策略或者权力结合倾向这一概念本身,就是与意识形态有关的。意识形态的“零度层面”存在于将某个话语形态(错误)看作一个额外的-话语的
10 事实。

20世纪50年代,罗兰·巴尔特(Roland Barthes)已经在《神话学》(*Mythologies*)中提出了作为对符号秩序的“自然化”的意识形态观念——即这样一种理解:作为使话语过程的结果具体化为“事物本身”之特性。保罗·德·曼(Paul de Man)的“对抗(解构主义)理论”的观念走的是同样的路线:“解构”遭遇这样的对抗,因为它通过展示生成意义的话语过程“改变了”已阐明内容的“本性”。正如可以证明的那样,这种方法最精心计划的形式是奥斯瓦尔德·杜克罗(Oswald Ducrot)的论辩理论[11];虽然它没有使用“意识形态”这个术语,其意识形态-批评的可能性却是巨大的。杜克罗的基本概念是,人们不可能在语言的描述层面和论辩层面之间划一条清晰的界限:不存在中立的描述性内容;每一个描述(指称)都已经是某个论辩方案的一个要素;描述性谓项自身最终是具体化-自然化的论辩姿态。这种论辩辞锋依赖于修辞学上的惯用语句,依赖于仅仅以自然方式,仅仅在我们运用它们的范围内,以一种自动的、“无意识的”方式运作的“老生常谈”——一个成功的论辩预示着规范其功效的机制的不可见性。

这里还应该提一下米歇尔·佩肖(Michel Pecheux)。他向阿尔都塞的质询理论作了严格的语言学转向。他的著作集中讨论了生成意义“根据”的话语机制。这就是说,意识形态的根本策略之一就是参考某种不言自明的事物——“瞧,你自己可以明白是怎么一回事儿!”“让事实为自己说话”也许是意识

形态的极端陈述——精确地说，其要点是事实从不“为自己说话”，而永远是被一个话语策略的网络“驱使着说话”。只要回忆一下那臭名昭著的反-堕胎电影《沉默的抗议》(*The Silent Scream*)就够了——我们“看见”一个“保护自己”的胎儿，它哭喊，等等，但是，正是在这个我们看的行动中我们“没有看见”的东西是，我们是在一个话语性预先构筑的空间的背景下“看见”这一切的。话语分析也许最有力地回答了这个明确的问题：当一个种族主义的英国人说“我们的街道上巴基斯坦人太多!”的时候，他如何——从何处——“看见”了这个——即：他的符号空间是如何构成的，以至于他可以将一个巴基斯坦人在大街上溜达的事实看作是一个令人不安的剩余呢？这就是说，在这里人们必须记住拉康“实在中什么也不缺”的箴言：每发现一个不足或者剩余(“不足够的这”，“太多余的那”)永远涉及到一个象征性的宇宙。[12]

最后但不是微不足道的，这里应该提一下厄内斯托·拉克罗(Ernesto Laclau)以及他对法西斯主义和民粹主义开拓性的研究方法，[13]其主要的理论结果是：意义不是某个意识形态本身之要素的固有部分——相反，这些要素充当作“自由漂移的能指”(free-floating signifiers)，其意义是由它们的霸权的表达方式固定的。比如，生态学永远不是“生态学本身”，它永远被束缚于一个独特的等义系列之中：它可以是保守主义的(倡导回归平衡的田园社区和传统的生活方式)、国家主义的(只有强有力的国家管理可以将我们从即将发生的灾难中拯救出来)、社会主义的(生态问题的终极原因存在于资本家以盈利为目的对自然资源的开采)、自由资本主义的(人们应该将对环境的损害计算到产品的价格中，因此可以让市场来调节生态平衡)和女性主义的(对自然的开发是从男性支配的态度中产生的)，无政府主义自我管理的(人性只有当它将自

11

已重组进人与自然和谐相处的自助的小区时才能够继续存在下去),等等。当然,重要的是这些束缚中没有任何一个完全是"真实的",被铭记在生态问题的本质之中的:在挪用生态学方面何种话语将会获得成功,这取决于争夺话语霸权的战斗,其结果不受任何潜在的必然性或者"自然联盟"的保证。如此霸权清晰度概念的另外一个必然结果是,国家主义的、保守主义的、社会主义的等等的生态学题名并不指称一个补充其首要的"字面"意义的次要内涵:正如德里达(Derrida)可能会表述的那样,这种补充会逆向地(重新)界定"字面"同一性的本质特征——比如,保守主义的限制会由其对生态问题本身做出明确的说明("由于其错误的傲慢态度,人类抛弃他在自然秩序中的根",等等)。

二、下面讨论的是从"自在"到"自为",到他性-外化形式的意识形态:这样的外化,指的是在意识形态实践、仪式和机构中的意识形态的物质存在的,阿尔都塞式的意识形态国家机器(ISA)概念所概括的契机。[14]例如,宗教信仰不仅仅或甚至首先是一种精神信念,而是作为一种机构及其仪式(祈祷、洗礼、按手礼、忏悔……)存在的教会,它远远不仅是精神信念的一个次要的外化,而是代表着生成它的机制本身。当阿尔都塞模仿巴斯卡尔说:"就如同你相信一般地行动、祈祷、下跪,你就会相信,信心就会自然而然地到来"的时候,他描写了一个逆向"自身诗性的"(autopoetic)基础精巧的反映机制,该基础远远超出了还原论(reductionist)对精神信仰依赖于外在行为所做出的肯定。这就是说,阿尔都塞论据的隐含逻辑是:跪下,那么你就会相信你是因为自己的信仰而下跪的——即:你遵循的仪式是你精神信仰的一种表达;简言之,"外在的"仪式在行为表述的意义上产生了其自身的意识形态基础。[15]

12

我们在此又一次遇到的问题是,我们显然在走出意识形

态的那一点上"回归"了意识形态。在这种意义上，阿尔都塞与福柯之间的关系尤其有趣。福柯的与意识形态国家机器相应的概念是在"微观权力"(micro－power)层面运作的规训过程(disciplinary procedures)，这些过程指明了权力绕过意识形态将自己直接写入身体的那个点——正是由于这个原因，福柯从来没有使用关于这些微观权力机制的"意识形态"这个术语。这种对有疑问的意识形态的放弃，使福柯的理论蒙受一个致命的缺点。福柯从来都不厌其烦地重复权力如何从下面构成其自身，如何不发源于某种独特的最高阶层：这种最高阶层(帝王或者主权的某种其他化身)的外表，显露为多元微观实践和它们复杂的内在关系网络的次要效果。然而，当他被迫展示这种显露的具体机制的时候，福柯采取极端不可信的复杂修辞，引起横向链接的复杂网络，左右、上下……清清楚楚一个东拼西凑的例证，因为人们永远也不能这样到达权力——将微观过程与权力幽灵分开的深渊依然处于未连接状态。阿尔都塞之对于福柯的长处看来是显而易见的：前者是在完全相反的方向上进行的——从一开始，他就将这些微观过程看作是意识形态国家机器的组成部分；这就是说，为了具有可操作性、永远"掌握"个体之目的，作为永远－已经以国家的宏大存在，个体之对于国家权力，或者用阿尔都塞的术语——对质询源于其中的意识形态的大写的他者的过渡关系为先决条件的机制。

这种阿尔都塞式的从"自在"意识形态向其在国家意识形态中物质存在的变化，在法西斯主义的新的研究方法中显示出了繁殖力；沃尔夫冈·弗瑞兹·豪(Wolfgang Fritz Haug)对阿多尔诺(Adorno)的批评可以为例。阿多尔诺拒绝将法西斯主义作为一种严格意义上的意识形态，即：作为"对现存秩序的理性的合法化"。所谓的"法西斯主义意识形态"不再具有

一种提倡概念分析和意识形态批评性反驳的理性构威物的一致性;这就是说,它不再起一种"必须当作真理来体验的谎言"(识别一种真实的意识形态的征兆)的作用。即使是其倡导者也不严肃地对待"法西斯主义意识形态";其地位纯粹是工具性的,最终依赖于外在的高压政治。[16]然而,在对阿多尔诺的反应中,豪[17]以胜利者的姿态展示了这种向教条的优先原则的投降,如何断言意识形态本身的创立姿态,而远远不是暗示"意识形态的终结":这是对无条件的隶属和"理性的"牺牲的要求。自由主义的批评(错误)认为是法西斯主义的弱点的东西,恰恰是其优点之所在:在法西斯主义的视野里,对必须提供我们认可权威的依据的理性论辩的需要本身,预先被谴责为道德献身之真正精神的自由主义退化的一个标志——正如豪所言,在浏览墨索里尼的各种文本时,人们不免会奇怪地觉得墨索里尼曾经读过阿尔都塞!直接将法西斯主义"人民共同体[volksgemeinschaft]"的概念谴责为掩盖控制与剥削之现实的一个虚伪的诱惑,没能注意到 volksgemeinschaft 是通过一系列仪式和实践(不仅仅是群众集会和游行,而且包括帮助饥饿者的大规模运动、针对工人的有组织的体育和文化活动,等等)物质化的这个关键事实,这些仪式和实践以行动的方式产生了 volksgemeinschaft 的效果。[18]

三、在我们重构的下一步,这种外化就好像"返回其自身":所发生的事情是意识形态观念的瓦解、自我限制和自我消散。意识形态不再被认为是保证社会再生产的一种同质的机制,是社会的"水泥";因为它变成了维特根斯坦式的含糊连接的和异质的过程的"家族",其范围受到严格的地域限制。沿着这些线索,对所谓主导意识形态命题(DIT)的批评,致力于展示一种意识形态要么产生重要的但限制在某些狭窄的社会阶层的影响,要么在社会再生产中只起边缘作用。比如,在

资本主义的初始阶段，作为一种目标本身的努力工作的新教伦理的作用，等等，被局限于新生的资本家阶层中，而工人、农民以及上层阶级继续奉行别的、更加传统的伦理观，以至于人们根本不可能将整个社会大厦的“水泥”的角色归于新教伦理。如今，在当下资本主义时期，新的大众传媒的膨胀至少大体上有效地使意识形态渗透到社会机体的每一个毛孔，意识形态的分量同样也减轻了：个体不是如同他们出于信仰或意识形态信念首先做的那样行动——这就是说，制度的再生产过程在极大程度上绕过意识形态，而依赖于经济控制、法律和政府调节，等等。[19]

然而，情况在此又变得模糊了，因为一旦我们更近地看一看这些规范社会再生产的、被称为超意识形态（extra - ideological）的机制，我们就会发现自己深陷于已经提到的含混不清的领域，在其中实在与意识形态是难以区分的。因此，我们在此遭遇的是非意识形态向意识形态的第三次颠倒：突然间，我们感觉到了一个自为的意识形态在超意识形态的自在的实在性中起作用。首先，经济控制和法律规范的机制永远“物质化”某些固有意识形态意义（例如，刑法涉及到相信个体的个人责任或者对犯罪是社会环境之产物的确信）的命题或信念。其次，适合当下资本主义“后意识形态”社会的意识的形式——就“主张”而论倡导自由“公开”的犬儒式的、“稳重的”态度（每一个人都自由地相信他或她想相信的任何东西；这只涉及到他或她的隐私），不考虑感伤的意识形态措辞，而只遵循功利主义的和/或快乐主义的动机——在严格意义上仍然是一种意识形态的态度：它涉及到一系列现存社会关系的再生产所必需的意识形态的假定（关于“价值”与“真实生活”之间的关系，关于个人自由，等等）。

因此而进人视线的是意识形态现象的第三块大陆：既不

是作为详述的信条、明白表述的关于人、社会和宇宙本性之确信的意识形态,也不是以物质形式存在(机构、仪式和给与其实体的实践)的意识形态,而是隐含的、准"自发的"假定和看法的难以捉摸的网络形成"非意识形态"(经济的、法律的、政治的、性的……)实践的一种不能复归的瞬间再生产。[20]马克思主义的"商品拜物教"概念可以在此作为例证:它指的不是一种(资产阶级的)政治经济理论,而是一系列决定市场交换的"真实"经济实践结构的假定——在理论上,一个资本家依附于功利主义的唯名论,可是在自己的(市场交换,等等)实践中,他却遵循"神学上的种种奇思怪想",充当一个思辨的唯心主义者。……[21]有鉴于此,直接提到(比如,对市场的)超意识形态控制是一个绝妙的意识形态姿态:市场和(大众)媒体是辩证地互相关联的;[22]我们生活在一个"奇观的社会"(盖·迪波尔),在这个社会中,媒体预先构造了我们对实在的感知,将实在变得与它的"审美化的"形象难分彼此。

(三)对抗性的幽灵和真实

因此,我们最后的结果是不是孤立一种实在的固有的不可能性呢?这种实在的一致性不是靠意识形态机制保持的,是一种当我们减去其意识形态构成时也不会瓦解的实在。在这种实在中,存在积极抛弃意识形态概念的一个主要原因:这种概念不知何故变得"太强",它开始拥抱一切事物,包括被假定提供了人们可以借以衡量意识形态扭曲的标准的中间的、超意识形态的依据。这就是说,绝妙的话语秩序固有的意识形态性难道不正是话语分析的最终结果吗?

让我们假定在某个政治会议或学术会议上,人们期望我

们就大城市中无家可归者的境况发表一些深刻的见解，可是我们对他们的实际困难根本一无所知——不丢面子的做法是通过一种纯粹正式的倒装造成“深度”的效果：“现在，人们读到和看到许多关于我们城市中无家可归者的境况、关于他们的苦难和贫困的东西。可是，这种困苦，虽然悲惨，也许最终只不过是某种更深层的苦难——现代人不再拥有专属的居所，在自己的世界中愈来愈是一个陌生人这一事实的征兆。即使我们建造足够多的新房子让所有的无家可归者住进去，真正的苦难也许会更大。无家可归的实质就是实质本身的无家可归；它存在于这一事实：在我们这个被疯狂寻求空虚的享乐弄得脱节的世界上，对于真正实质意义上的人来说，没有家，也没有专属的居所。”

这种形式矩阵可以用于无限多个主题——比如，距离和邻近：“现在，现代媒体可以从我们地球上最远的地方，甚至附近的行星上，一眨眼的功夫就将发生的事件弄到我们跟前。然而，这种到处流行无所不在的邻近性难道不是让我们脱离了人类存在的可靠的空间吗？难道今天人的本质不比过去离我们更加遥远吗？”再比如，经常发生的危险的主题：“今天，人们听到和读到许多关于人类的生存本身受到未来的生态灾难（臭氧层的消失，温室效应，等等）威胁的东西。然而，真正的危险却在别的地方：最终受到威胁的是人的本质。当我们努力用越来越新的技术手段（“环境友好”汽雾剂，无铅汽油，等等）阻止即将发生的生态灾难时，我们实际上简直是火上浇油，加重了对人的精神实质的威胁，因为人不可能降格为一种技术性的动物。”

在所有这些例证中，纯形式的操作带来的深层效果也许是最纯粹的意识形态，其“基本的细胞”与拉康的支配性能指（Master－Signifier）概念的联系不难发现：“一般”能指的链条 16

记录了一些关于无家可归的有把握的知识，而支配性能指代表“真正实质性的方向”，对此，我们需要提出积极的要求（因此，拉康将支配性能指称作“没有所指的能指”）。这种形式的矩阵以一种示范性的方式见证了一个意识形态的形式话语分析的弄巧成拙的权力：其弱点就存在于其长处之中，因为它最终被迫在“普通的”能指链条和作为象征秩序本身组成部分的极端的支配性能指之间的间断中定位意识形态。

然而，在此人们得当心不要落入最后一个陷阱：我们在走出意识形态的伪装下滑进意识形态。这就是说，当我们抨击在意识形态和现在的实在之间划一条清晰的分界线的企图本身，就具有意识形态意义的时候，这好像不可避免地强加这么一个结论：惟一的非意识形态的立场就是拒绝超意识形态的实在这个概念本身，接受我们所涉及的一切都是象征性虚构，是多元的话语宇宙（discursive universe），永远不是“实在”——然而，这样一个敏捷、聪明的“后现代”解答就是绝妙的意识形态。它一切都以我们对这种不可能立场的执著为转移：尽管没有清晰的分界线将意识形态从实在分开，尽管意识形态已经在所有我们作为“实在”体验的事务中起作用，但是我们必须依然保持让意识形态批评具有活力的紧张关系。也许，以康德为样板，我们可以称呼这种死胡同为“批评－意识形态理性的二律背反”（the antinomy of critico－ideological reason）：意识形态并不是一切；虽然可能假定一个能使我们与它保持距离的场合，但是人们可以从那儿指责意识形态的这个场合必须保持空闲，它不能被任何断然决定的实在占领——我们一旦屈服于这种诱惑，就又回到了意识形态。

我们怎样指定这个空闲的场合呢？也许我们应该把贯穿我们对意识形态概念的全部逻辑叙述重构作为一个出发点：这就是好像在每一个阶段，同样的敌对、同样不可决定的内部

/外部的选择,在一个不同的例子下反复。首先,在"自在的"意识形态中存在着裂缝:一方面,由于权力、剥削等"病理学的"外在利益的重负,意识形态代表理性论辩与洞见的扭曲;另一方面,意识形态居于没有受到某种不透明的权力策略影响的思想、不依赖于某种不透明的修辞手段的论证这样特别的观念之中。……接下来,这种外在性分裂成一种"内在的外在性"(象征性的秩序,比如:产生意义的中心消解的话语机制)和一种"外在的外在性"(ISA 和物化意识形态的社会仪式及实践)——意识形态(错误)认可的外在性是"文本"本身的外在性也是"超文本的"(extra - textual)社会现实的外在性。最后,这种"超文本的"社会现实本身又分裂为"从上面"(ISA)主导和规范个体生活的制度上的外部(institutional Exterior),和不是由 ISA 强加的而是"自发地""从下面"产生于个体的超制度的活动(商品拜物教)的意识形态——或者说,分裂为阿尔都塞与卢卡奇意义上的意识形态。这种 ISA 与商品拜物教之间——永远已经与意识形态本身相关的物质性(赋予意识形态实体的物质的、有效的机器)和永远已经与物质性本身相关的意识形态(生产的社会现实)之间的对抗最终是国家与市场,"从上面"组织社会的外在的上级代理机构和社会"自发的"自我组织之间的对抗。

17

这种对抗,其最早的哲学证明是由柏拉图和亚里斯多德两个人提供的,在两种方式的犬儒主义的意识形态的伪装中找到了最终的表达:"消费主义的"、后-新教的、当下资本主义的犬儒主义,以及关于当下"现实的社会主义"的犬儒主义。虽然这两种情况中制度只是在其主体保持一种愤世嫉俗的距离、不把"官方"价值"真当回事儿"的情况下才会起作用,区别仍然引人注目。因为它将那些信念完全倒置,根据这些信念,当下资本主义,作为一种(形式上)"自由的"社会,依赖于论辩

性的劝导和自由的应允，尽管它可能是"被利用的"和制作的；然而社会主义却诉诸于"极权主义的"高压统治的野蛮力量。就好像是在当下资本主义时代"言辞不作数"，不再施恩惠：他们看来加快丧失其表述行为的权力；无论人们说了什么都被淹没在全面的冷漠之中；皇帝没穿衣服，媒体发布了这个事实，可是看来没有人真正在意——就是说，人们继续假装好像皇帝不是裸体的一样……

也许，正相反，当下"现实的社会主义"的符号经济学的关键特征，是近乎偏执狂的对词语权力的相信——国家和执政党对于最轻微的公开批评都会以极端的不安和恐慌做出反应，就好像发表在一种发行量极低的文学刊物上的一首朦胧诗，或者专业哲学期刊上的一篇论文中某些模糊的批评暗示，具有引发整个社会制度的爆炸的潜能一样。顺便地说，这一特征使"现实的社会主义"变得几乎对我们追溯既往的怀旧观点充满同情，因为它证实了依然保存于其中的启蒙运动（对理性论辩社会功效的信任）的遗产。这也许是为什么可能通过在词语层面——相信词语的力量是制度的惟一致命的弱点——通过和平的全民社会运动破坏"现实的社会主义"。[23]

18

所有这些模仿物的矩阵也许都是作为"自发"经验[vécu]之范围的意识形态与作为根本非自发机器的意识形态之间的对立，前者的支配我们只能通过科学沉思的努力才能打破，而后者则从外部扭曲了我们生活经验的本真性。这就是说，我们必须永远铭记的是，对于马克思，产生后来的各种意识形态的前阶级社会的原始神话仪式（马克思忠实于德国古典主义的遗产，在希腊神话中发现了这种原始社会意识的范式）还不是严格意义上的意识形态，虽然，（或者说，因为）它是直接地被看见的，虽然它显然是"错误的"、"虚幻的"（它包括对自然力的神化，等等）；只是随着劳动的分工和阶级的分裂，只有当

"错误的"观念丧失了它们"直接的"特性,被知识分子为了服务于(合法化)现存的支配关系之目的加以"详细说明"的时候——简言之,只有当随着劳动分工为脑力劳动和体力劳动出现主仆之分的时候,真正意义上的意识形态才得以出现。正是由这个原因,马克思拒绝将商品拜物教归类于意识形态:在他看来,意识形态永远是国家性的,而且,诚如恩格斯所言,国家本身是首要的意识形态力量。与之明显相反,阿尔都塞将意识形态视为是一种直接体验到的与世界的关系——就这一点而论,意识形态是恒久的;当他随着自己批评的转向引入ISA的概念时,他以某种方式回归了马克思:意识形态不产生于"生活本身",只有社会受到国家的规范,它才会产生。(更具体地讲,阿尔都塞的悖论和理论兴趣存在于他将两句话的结合之中:就其直接体验的与世界的关系的特性而论,意识形态永远已经受到国家及其意识形态机器的外在性的规范。)

这种"自发性"与有组织的欺骗之间的张力将一种思考距离恰好引入了意识形态概念的核心:意识形态,依照定义,永远是"意识形态的意识形态"。只需要回忆一下现实的社会主义的解体就足够了:社会主义过去被认为是"意识形态"压迫和教条化的统治,然而进入民主-资本主义却被体验为从意识形态约束下的解脱——可是,这种"解脱"的体验本身(在其过程中政党和市场经济被看作是"非意识形态的",是"事物的自然状态")难道不正是具有意识形态意义的吗?[24]我们的论点是,这种特征是普遍存在的:不存在任何不借助将自己与另一种"纯粹的意识形态"划清界限的方法坚持自己的权利的意识形态。一个从属于意识形态的个体永远不可能独自地说"我处于意识形态之中",为了使他自己"真正的"立场与意识形态区别开来,他永远要求另外一部信念大全。

这里的第一个例子正是由柏拉图提供的:哲学知识与混

淆的群众信念相对。马克思又如何呢？尽管他也许看来落入了这个陷阱(难道整个《德意志意识形态》不是以意识形态妄想和对"实际生活"的研究的对立为基础的吗?),但是在他成熟的政治经济批判中情况就变得复杂了。这就是说,为了指称商品世界的"神学奇想",马克思究竟为什么选择了拜物教这个术语？这里人们应该注意的是"拜物教"是一个指相对于(现在)真实信念的(先前)"虚假的"偶像崇拜的宗教术语:对于犹太人,物神是金牛;对于纯精神性的虔诚信徒,拜物教指的是"原始"迷信,对灵魂和其他鬼怪的幽灵的恐惧;我们社会的"官方"意识形态极有可能就是基督教的精神性,但是其真实的基础恰恰就是对金牛、货币的偶像崇拜。

简而言之,马克思的论点是不存在没有幽灵鬼怪的精神,或者没有"精神化物质"的淫秽幽灵的"纯粹"精神性。[25]第一个以批判纯精神唯心主义及其无生命的、"否定的"虚无主义为幌子实现"从精神到精神"这一步的,是 F.W.J.谢林,这位重要的、受到不公正忽略的德国唯心主义哲学家。在对话《克拉拉》(*Clara*,1810)中,他通过提醒人们注意"伸出"的双重剩余,将一个楔子打进了内部与外部、精神与实体、共同构成有机体现存整体的理想与真实要素之间简单的、互补的镜子-关系之中。一方面,存在着肉体存在的精神要素:一种非肉体但物质的因素,一种敏锐的肉体——相对独立于时间和空间,为我们的自由意志(动物的吸引力,等)提供物质基础——的在场;另一方面,存在着精神性的肉体要素:一种伪材料、无物质的幻影形式(鬼魂、活着的死人)的精神的物化。很清楚,这两种剩余改变了商品拜物教和 ISA 的逻辑:商品拜物教包括对商品实体意想不到的"精神化",而 ISA 却物化了意识形态的精神性、非物质的大他者。

在其最近关于马克思的著作中,雅各·德里达为了显示颠

覆现实与梦幻之间经典的、本体论对立的这种难以捉摸的伪物质性，发动了“幽灵”这个术语。[26]也许正是在此，我们需要 20
寻找意识形态最后的依赖、前意识形态的内核，形式矩阵，各种各样的意识形态构成被嫁接在了它上面：事实上，没有幽灵就没有现实，现实的圆周只有通过不可思议的幽灵的补充才能够形成整体。那么，为什么没有幽灵就没有现实呢？拉康为这个问题提供了一个准确的答案：（我们作为）现实（体验的东西）不是“事物本身”，它永远已经被象征机制象征化、构成和结构——而问题就在于这么一个事实，象征最终永远失败，它永远也不能成功地完全“覆盖”真实，永远包括一部分未处理的、尚未实现的象征债务。这种真实（仍然未象征化的那部分现实）在幽灵鬼怪的伪装下回来了。因此，幽灵不能够与“象征虚构”，与现实本身具有象征性（或者，如同某些社会学家所言，社会性）构成的虚构结构这个事实混为一谈；幽灵和（象征）虚构的概念在它们的不相容性方面共同依存（它们在量子力学意义上是“互补的”）。简单地说，现实永远不是其“自身”，它只通过其不完全失败的象征展示自己，幽灵鬼怪就在这永远将现实与真实分离的空隙出现，由于这个原因，现实具有了（象征）虚构的特性：幽灵为逃避（象征性构成的）现实的东西赋予了实体。[27]

意识形态的前意识形态的“内核”因此是由填平了真实之洞穴的幽灵鬼怪构成。这是所有在“真实的”实在和梦幻之间划一条清晰的分界线（或者使梦幻建立在现实之中）的企图都没有能够考虑进去的现象：如果（我们作为）“实在”（体验的东西）即将显现，就需要把某些东西排除在它的外面——这就是说，“现实”，像真理一样，按照定义，永远不是“完整的”。幽灵掩盖的东西不是现实而是其“原始地压抑的”的东西，是现实本身建立在其“压抑”之上的不可描述的未知数。也许我们好

像从此在和具体的阶级斗争没有丝毫联系的纯理论的浓雾弥漫的大海上失去了前进的方向——然而，难道此类“现实”的最重要例证不是由马克思的阶级斗争概念提供的吗？随之而获得的对这一概念的发现迫使我们承认，“在现实中”不存在阶级斗争：“阶级斗争”指的是阻止客观（社会）现实自己构成一个自我封闭的整体。[28]

确实，按照马克思主义的传统，阶级斗争是社会的“总体化”原则；然而，这不意味着它是一种准许我们把社会作为一个理性整体（每一个社会现象的终极意义是由其在阶级斗争中的地位决定的）来把握的终极保证：“阶级斗争”概念的终极悖论是，社会是由永远阻止它达到和谐、透明、理性的整体的对立、断裂——由破坏每一个理性的总体化的阻碍——“结合在一起的”。尽管“阶级斗争”在任何地方都没有直接获得一个肯定的实体，它仍然在缺席的情况下，起到是我们能够定位每一个社会现象的参考点的作用——不是通过将它和阶级斗争联系起来作为其终极意义（“超验的所指”），而是通过将它看作是掩盖和修补阶级对抗的裂缝、抹去其踪迹的又一个企图。我们这里所用的是一种只是为了抹掉其存在原因而存在的作用，一种以某种方式抵抗其自身原因的作用的结构主义－辩证的悖论。

21

换言之，阶级斗争在严格的拉康意义上是“真实的”：是一个“故障”，一个引起常新的象征的阻碍，借助于这种阻碍人们努力整合它、驯化它（比如，组合主义者将阶级斗争转化－替换为“社会肌体”之“成员”的有机连接），但是，它同时又宣告这些努力的最终失败。阶级斗争仍然是不能被客观化的、在社会整体中获得定位的深不可测的限制名称，因为是它自身阻止我们将社会看作是一个封闭的整体。或者——换一种说法——阶级斗争指的是那个“不存在元语言”的点：就社会整

体中的每一个位置最终都是由阶级斗争决定的而论，没有任何中立点被排斥在阶级斗争的动力学之外，据此也许可能在社会整体中定位阶级斗争。

阶级斗争的这种悖论地位可以借助黑格尔对物质与主体的重要区分得以清楚表述。在物质层面，阶级斗争在"客观的"社会过程中是有条件的；它充当这个过程中某种根本性不一致——一种受到独立于阶级斗争（阶级斗争爆发于生产关系不适应生产力的发展之时）[29]的肯定机制规范的不一致——的次要暗示。当我们承认阶级斗争不是作为一个客观过程的结果突然出现，而是永远已经在该客观过程的中心起作用（资本家为了降低劳动力的相对和绝对价值发展生产手段；因为劳动力本身的价值不是客观地被赋予的，而是阶级斗争的结果，等等）时候，我们就已经进入了主体层面。简言之，要将其内在逻辑不包括阶级斗争的"主观"动力的任何"客观的"社会过程孤立起来是不可能的；或者——换一种说法——"和平"、斗争的缺席，已经是一种斗争形式，是斗争一方的（暂时的）胜利。就阶级斗争（"阶级和平"）的不可见性已经是阶级斗争——即：斗争中一方施加的霸权——的一个结果而言，人们会试图将阶级斗争的状态比作希区柯克·麦克古芬的状态："什么是阶级斗争？——构成阶级并决定它们关系的对立过程。——但在我们的社会中不存在阶级之间的斗争！——你明白它是如何起作用的！"[30]

22

作为对抗状态的这个阶级斗争概念，使得我们能够将对抗性的真实与互补的相反事物的极性加以对照：也许把对抗性降低为极性是最基本的意识形态操作之一。只需要回想一下预示一种宇宙对立物的自然平衡（理性－情感、积极－消极、智力－直觉、意识－无意识、阴－阳、等等）的标准的新时代过程就足够了。然后把我们的时代构想为过分强调两极中

的一极和行动－理性的“男性原则”的时代——当然，解决的办法在于重新建立两个原则的平衡。……

“进步的”传统还见证了许多将(性的、阶级的)对抗构想为两个对立的、肯定的实体的共存：从把“他们的”资产阶级科学与“我们的”无产阶级科学并置的某种“教条的”马克思主义，到将男性话语与女性话语或“写作”相提并论的某种女性主义。这些企图远远没有走向“过度的极端”，正相反，还不够极端：它们预示一个对立的两极共存的第三种中立的媒介物作为它们阐明的立场；这就是说，基于事实的后果，它们放弃了原来的主张，这种事实是：不存在集中点和两个敌对的性的或阶级的阵营共享的中间立场。[31] 就科学而论：科学在不受阶级斗争影响而是由所有的阶级掌握的客观知识的意义上当然不是中立的，可是正是由于这个原因，它又是中立的；不存在两种科学，而阶级斗争恰恰就是为了这一种科学，为了将它据为己有的人而斗争。“话语”的情形也是同样：不存在两种话语，“男性的”和“女性的”；只有一种被性的对抗从内部分裂的话语——这就是说，提供了争夺霸权的战斗发生的“场所”。

这里危如累卵的东西还可以被明确地表达为作为范畴的“与”(and)的状况的问题。在阿尔都塞那里，“与”充当一个准确的理论范畴：当一个“与”出现在其某些论文标题中的时候，这个小字眼无误地表示某个一般的意识形态概念(或者，更确切地说，某个在其意识形态现实与其科学潜能之间摇摆的中性的、含糊的概念)与它的具体要求的对抗，这种要求告诉我们如何把这个概念具体化，以便它开始起到非意识形态的、作为一个严格的理论概念的作用。“与”于是分裂了含混的起初的统一，将意识形态与科学之间的区别引入其中。

23

举两个例子就足够了。“意识形态与意识形态国家机器”：ISA 指的是一种意识形态大厦之存在的物质条件的具体

网络——即:意识形态本身在其“正常的”机能中必须错误认可的东西。“矛盾与多种因素决定论”:只要多种因素决定论的概念指称与矛盾的存在方式有关的难以定夺的、复杂的整体,它就使得我们能够摆脱通常压在矛盾的概念(预先保证在更高的统一体中矛盾的“扬弃”的目的论的必然性)之上的理想主义的-目的论的重负。[32]也许这样一个“与”的最佳例证就是马克思《资本论》中著名的“自由、平等与边沁”:补充物“边沁”代表社会环境,提供关于自由与平等——商品交换、市场交易、功利主义的自尊自大——这些令人难过的词组的具体内容。……在海德格尔的《存在与时间》中我们不是遇到了一个类似的连接词吗?“存在”指的是抽象的普遍意义上的哲学的基本主题,而“时间”代表存在感的具体范围。

因此,在某种意义上,“与”是同义反复:它将同样内容的两种形态结合在一起——先是其意识形态的根据,然后是其存在的超意识形态条件。有鉴于此,这里不需要第三个术语指称媒介物本身,在其中,这两个通过“与”连接在一起术语互相遭遇:这第三个术语已经是代表一种意识形态普遍性之具体存在的网络(“媒体”)的第二个术语本身。与这个辩证唯物主义的“与”相对照,唯心主义意识形态的“与”正好就起到了这第三个术语,作为要素的极性或复数性之共同媒介的作用。这里存在着永远将弗洛伊德与荣格在他们各自的力比多概念上分开的断裂:荣格认为力比多是一种中性的能量,以各种具体的形式(性的、创造的、破坏的力比多)为不同的“变形”,而弗洛伊德则坚持具体存在的力比多定然是性的——所有其他形式的力比多都是这种性之满足的“意识形态的”误解形式。关于“男人与女人”的这相同的运作不是会被重复吗?意识形态迫使我们假定“人性”为中性的媒介,“男人与女人”在其中被看作互补的两极——依托这种意识形态证据,人们可以坚

24 持说“女人”代表具体存在的方面，而男人则代表空洞－含混的普遍性。这个（极具黑格尔特征的）悖论是“女人”——即瞬间的特殊差异——充当解释男人普遍性之发生的包容性场所。

这种将社会对抗（阶级斗争）解释为实在的（the Real），而不是客观的社会实在（的部分），还使得我们能够反驳精疲力竭的争辩；按照这样的争辩，人们必须放弃意识形态的概念，因为区别“纯粹的意识形态”与“现实”的姿势暗示了在认识论意义上站不住脚的“上帝的观点”，即按其“真实所是”那样接近客观现实。用“阶级斗争”的术语指称当今主导形式的对抗的适宜性问题在此是第二位的，它关系到具体的社会分析；重要的是社会现实的构成本身包括对抗性的“原始压抑”，结果意识形态批判的最终支持——准许我们斥责我们直接体验的内容为意识形态的超意识形态的参考点——不是“现实”而是对抗性“受到压抑的”实在性。

为了清楚说明关于真实的这个不可思议的对抗性逻辑，让我们回忆一下克劳德·列维－斯特劳斯的结构主义方法和爱因斯坦的狭义相对论之间的类比。人们通常把与观察者视角有关的空间的相对化归因于爱因斯坦——即：绝对的空间和时间概念的取消。然而，相对论包括其自己绝对的恒量：两个事件之间的空间－时间间隔不是一个永远不变的绝对项。空间－时间间隔被界定为一个直角三角形的斜边，其直角边就是两个事件之间的时间与空间距离。一位观察者也许会处于运动状态，结果在他看来两个事件之间存在时间与距离，另外一个所处的运动状态会使他的衡量手段显示两个事件之间不同的时间和空间，但是两个事件之间的空间－时间间隔事实上没有改变。这个恒量是“在所有可能的（观察）范围内保持相同的”拉康式的真实（Lacanian Real）。我们在列维－斯

特劳斯对南美洲一个土著村庄中建筑物的空间安排所作的例证分析中遇到的是一个类似的恒量(选自他的《结构人类学》)。

居民被分为两个小群体;当我们让一个个体在一张纸或者沙滩上划出他或者她村庄的平面图(房舍的空间分布)的时候,我们得到两种极为不同的答案,这取决于他或者她属于哪一个小群体:第一小群体的一个成员(让我们称之为"保守主义-组合主义者")觉得村庄的平面图是圆形的——一圈房子或多或少均匀地分布在一个中心神殿周围;而第二("革命的-敌对的")小群体觉得他或她的村庄是两群被一个无形的边界分开的房子。……这里与爱因斯坦的相似性在哪里呢?列维-斯特劳斯的要点是,这个例子不应诱使我们进入一种文化相对论,根据这种相对论,社会空间的感知决定于观察者所属的群体的:分裂成两个"相对的"理解本身就暗中指涉一个恒量——不是建筑物客观的、实际的分布,而是一个创伤性的内核,一种村民们不能够用象征手段表达、解释、"内化"以及调和的敌对状态:阻止社群将自己稳定成为和谐整体的社会关系中的一种不稳定性。对平面图的这两种看法只不过是应付这种创伤性对抗、借助强加一个平衡的象征结构医治其创伤的两种互相包含的努力。(无需多言,性差别方面的情况完全相同:"男性"与"女性"就像斯特劳斯的村庄中房屋的分布图一样……)

25

常识告诉我们,修正主观感觉的偏见,肯定"事物的真实状态"是很容易的:我们租了一架直升机直接从上面给村庄拍照。……这样我们获得了一个未被扭曲的现实的风景,可是我们却完全失去了社会对抗的真实,在对现实的种种歪曲和对房屋的"实际"分布幻想出来的置换中得到表达的不可象征的外伤的内核。这就是拉康在宣称歪曲和/或掩饰本身就是

显示时心中所想到的：通过对现实之真实再现的歪曲而产生的就是真实——即：社会现实得以在其周围形成结构的外伤。换言之，如果所有的村民画出同样准确的平面图，我们研究的就将是一个非对抗的、和谐的群体。如果我们得出商品拜物教的概念所暗示的根本悖论，我们就得更进一步，比如说，想象两个不同的"实际的"村庄，其中任何一个都在居所的安排中，实现了被列维－斯特劳斯唤起的两种幻想出来的平面图中的一个：在这种情况下，社会现实本身的结构物化了一种应付对立性之真实的企图。"现实"本身，只要受到象征虚构的规范，就会掩盖一种对立的真实——而且正是这种真实，它被排除在象征虚构之外，却披着幽灵鬼怪的伪装回来了。

这样的幻觉填满了对立性、非象征的真实的无法再现的深渊。对它的此类解读还让我们能够设想离德里达的准确距离，对他而言，幻觉和他者的显现提供了伦理学最终的范围。在德里达看来，对幻觉超自然的本体论观点根植于思想为自己、为自己的创立姿态而恐惧这个事实；它从这种姿态召集来的幽灵那里退却了。这里可以发现德里达对马克思和马克思主义历史的解读：马克思的原始冲动存在于救世主似的关于虚幻的他性之正义的许诺，一种只是作为未来，而不是简单的将来的许诺；以斯大林主义为顶峰的马克思主义的极权主义的转向，其根源在于对幽灵的本体论观点，在于将虚幻的许诺转化成一个积极的本体论计划。……然而，拉康在此更往前走了一步：如此的幽灵已经见证了——从什么的——一次撤退，一次收回呢？

26

> 许多人在遭遇自由时感到恐惧，如同当他们遭遇魔术、不可解释的任何事物，尤其是情绪世界一样。[33]

谢林的这一命题可以从两个方面解读，取决于我们如何解释那种比较——在多么准确的意义上自由像幽灵一样呢？在此，我们的——拉康式的——前提是，“自由”是指这样的时刻：“充足理由原则”被悬空；行动打破了我们被植入其中的、象征性现实的“存在的巨链”。因此，说我们害怕幽灵是不够的——幽灵本生已经从某种害怕、从我们对更加可怕的东西——即自由的逃避中显现。当我们遭遇到自由的奇迹时，有两种方法对其做出反应：

要么我们“用本体论的观点看待”自由，将它看作是“较高”层次现实的人间的幻象，看作另外一个超感觉的世界对我们的世界奇迹般的、不可解释的入侵；这个世界执著于其来世(Beyond)，但可以在含糊不清的狂想的伪装下到达我们这些普通凡人的世界。

要么我们将这个来世的世界，这种把我们的尘世加倍变成另外一个精神世界的世界，看作向自由行为转移、应付其外部创伤之影响的一种努力——幽灵是对自由之深渊的实证，一个呈现为半存在形式的虚无。

这里存在着将拉康与德里达分别开来的间隙：我们首要的责任不是对幽灵而言的，无论它呈现为何种形式。[34]关于真实的自由的行为不仅僭越了我们所体验的“现实”的界限，而且免去了我们非常原始的对幽灵的他者的债务。因此，在这里，康德是站在马克思一边反对德里达的：他采取的是我们“让死者埋葬他们的尸体”的行动，正如马克思在《路易·波拿巴雾月十八日》中所说的那样。

意识形态的问题，它的“后现代”变迁兴衰所证实的非常难以捉摸的状态，将我们带回到了马克思，带回社会对抗(“阶级斗争”)的中心。然而，正如我们已经见到的那样，这种“向马克思的回归”必然伴随有对马克思的理论大厦的一种根本

性的置换(radical displacement):一个裂隙出现在历史唯物主义的核心部位,即:意识形态的问题将我们引向了历史唯物主义固有的不完整的、"非全部的"特征——如果社会现实构成自身,某些东西就必须排除在外,不让进入。对于那些觉得我们的这一结果与马克思主义意识形态理论具体的社会关怀相比,显得牵强附会、投机取巧或背道而驰的人们来说,埃蒂安纳·巴利巴尔最近的著作提供了最好的回答。他通过对马克思和马克思主义的历史中意识形态概念的变迁兴衰的具体分析,得出了完全相同的结论:

> 关于一种意识形态理论的想法过去一直只是一种理想地完成历史唯物主义的方法,用其对社会现实的表征来"填充一个洞穴",因此是一种理想地将历史唯物主义作为一个解释系统来构筑的方法,这种系统在同类中是完整的,至少"在原则上"如此。[35]

巴利巴尔还提供了由意识形态理论填充的这个洞穴的处所:它关系到作为固有的限制的社会对抗("阶级斗争"),这种限制贯通社会并且不让它自己形成一个肯定的、完整的、自我封闭的实体。正是在这个地方,精神分析必须介入(巴利巴尔多少有些不可思议地让人们想起了无意识的概念[36])——当然,不是以老的弗洛伊德-马克思主义的方式,作为注定填满历史唯物主义洞穴的要素,从而使它的完成成为可能,而是正相反,作为使我们能够形成这个历史唯物主义洞穴的概念,认识到其不可减缩性,因为它是必要的:

> "马克思主义意识形态理论"将会是马克思主义用其对阶级斗争的批评性认识保持永久的不安的症候。

……意识形态的概念表示的正是历史进程的不可总和的（或者在特定的秩序之内不可再现的）复杂性的目标……历史唯物主义是不完整的而且原则上是不可完整的，不仅仅是在时间维度上（因为它假定了决定性原因之效果相对的不可预见性），而且是在理论"地形"上，因为它要求阶级斗争具有相对于不同物质性的概念（比如无意识）的清晰度。[37]

28

精神分析能够有效地充当这个角色，提供马克思主义意识形态理论（或者，更确切地说，解释就意识形态的理论僵局来说可以见到的马克思主义理论所缺少的东西）尚缺少的支持吗？对精神分析的标准的责备是，只要它介入社会和/或政治领域，最终永远以"游牧部落"（horde）的理论的某种版本的形式作为终结。这个部落的首领是可畏又可敬的头人，他通过"有机的"力比多的移动链接来统治其属民，这是一个由某种原始罪恶构成因此被共同的内疚结合在一起的社群的链接。[38]

对这个责备的首要回答看来显而易见：这种理论情节——群众与其头人之间的关系——马克思主义历史中的盲点，不正是马克思主义关怀不能够概念化、象征化，它"预先排斥"随后又在所谓斯大林主义的"个人崇拜"的伪装下，回到真实之中的东西吗？对一次次阻碍进步的政治方案的独裁的民粹主义－机体论的理论以及实际解决办法，今天只有通过精神分析理论才能构想出来。然而，这绝对不需要将精神分析的范围局限于描述"受压抑的"主要－集权主义社群的力比多过程的消极姿态：在这种姿态必然的正面，精神分析同样描述了我们如何——至少不时地——能够滋养"集权主义的"封闭的恶性循环。比如，当克劳德·勒福尔（Claude Lefort）详细地阐述"民主的发明"的概念的时候，他是通过参考拉康的象征

与真实的范畴做到的："民主的发明"包含对纯象征的坚持，那是任何"真实的"主体都不能填充的权利的空地。[39] 人们应该永远铭记，精神分析的主体并不是某种原始的本能冲动的主体，而是——正如拉康反复指出的——现代的、笛卡尔的科学主体。在勒·波恩(le Bon)与弗洛伊德的"群众"之间存在着关键性的差别：对于弗洛伊德，"群众"不是一个原始的、古老的实体，进化的起点，而是一个"人造的"病态的构成，其起源有待于展示——"群众"的"古老"特征正好就是通过理论分析有待驱散的梦幻。

也许，比较一下弗洛伊德的梦的理论在此会有所帮助。弗洛伊德指出，我们在梦中见到了完全在"梦中之梦"的伪装下的真实的坚实内核——这就是说，在梦中，离开现实的距离看来加倍了。以多少类似的方式，我们遇到了社会现实固有的局限；如果现实始终如一的范围——正好伪装成意识形态的盖然论、"上层建筑"和看来不过是附带现象、镜子的反射物、"真实的"社会生活的某种东西——即将出现，这是不得不被排除在外的。我们在此研究的是悖论的拓扑学，在其中，表面("纯粹的意识形态")直接链接到——占据、位于——"比深度本身更深的"、比现实本身更真实的东西。

29

注　释：

[1] 见埃蒂安纳·巴利巴尔：《作为普遍性的种族主义》，载《大众·阶级·观念》，纽约：鲁特勒奇书局 1994 年版，第 198－9 页。

[2] 雷纳塔·萨勒索尔：《自由的变质》，伦敦：鲁特勒奇书局 1994 年版，第 13 页。

[3] 见杰弗瑞·马逊：《攻击真理：弗洛伊德对教唆理论的抑制》，纽

约:法拉尔,斯特劳斯与吉鲁克斯出版公司1989年版。

[4] 雅各琳·罗斯:《痛苦从何而来?》,载理查德·费尔德斯坦和朱蒂斯·卢弗(编)《女性主义与精神分析》,康奈尔大学出版社1989年版,第25-39页。

[5] 罗斯文章的标题——《痛苦从何而来?》——在此是象征性的:意识形态的功能之一正好就是解释"恶之源",将其原因"客观化"-外化,从而免去我们对其应付的责任。

[6] 有鉴于此,"预先理解的时代范围"(阐释学的大主题)不能被标示为意识形态。

[7] 有关对这种双重创伤的理论后果的简明解释,见泰奥德·W·阿多尔诺《瓶子中的信息》,本书(第1章)。至于阿多尔诺的同一性思想批判宣称后结构主义的"解构主义"的方式,参阅彼特·杜司:《阿多尔诺,后结构主义和同一性的批判》,见本书(第2章)。

[8] 在其《马克思的哲学》(巴黎:发现出版公司1993年版)中,埃蒂安纳·巴利巴尔提醒人们注意意识形态的概念在马克思1850年以后的文本中完全消失了这么一个费解的现象。在《德意志意识形态》中,(无所不在的)意识形态的概念是作为妄想提出来的,它补充了社会生产与再生产——充当其背景的概念的对立面的是介于"实际的-生命-过程"和它在理论家头脑中扭曲的反映的一种。然而,只要马克思从事了"政治经济的批判",事情就变得复杂起来:他在此所遇到的伪装成"商品拜物教"出现的东西不再是"反映"现实的一个"幻想",而是在社会生产的实际过程中心起作用的一个不可思议的谜。

同样费解的消失可以在许多后马克思主义作者的身上发现:比如,厄内斯托·拉克罗在几乎是通货膨胀般地将意识形态的概念使用于其《政治和意识形态》(伦敦:维尔索书局1977年版)之后,在《霸权和社会主义策略》(与钱塔尔·穆弗合作,伦敦:维尔索书局1985年版)中则完全将它抛弃了。

[9] 为了避免致命的误解,人们必须强调这三点不可按照上升的等级,作为一种"扬弃"或者对前一种模式的"抑制"进行解读。例如,当我们探讨伪装成意识形态国家机器的意识形态的时候,这一点也不需要论证水平的淘汰或者离题。今天,当官方意识形态愈来愈对其自己

的一致性漠不关心的时候,如果我们打算洞悉其运作的实际模式,那么对其本身固有的、基本的不一致现象的分析就很至关重要。

[10] 关于对哈贝马斯立场示范性的介绍,参阅塞拉·本哈比布:《工具主义理性之批判》,见本书(第3章)。

[11] 见奥斯瓦尔德·杜克罗:《言语与格言》,巴黎:子夜出版社1986年版。

[12] 参阅米歇尔·佩肖:《意识形态的(错误)认识机制》,见本书(第6章)。这里人们必须记住,话语分析中意识形态证据批判的关键来源是雅各·拉康《"我"功能形成的镜子-阶段》(本书第4章),这是将认识[reconnaissance]之概念作为"不知"[meconnaissanc]介绍的文本。

[13] 参阅拉克罗:《政治与意识形态》。

[14] 参阅阿尔都塞:《意识形态与意识形态国家机器》,见本书(第5章)。

[15] 这里存在着关于"意识形态国家机器"和质询行为之间的交互联系:当我相信我是因为自己的信仰而下跪的时候,我同时又"认识到"自己受到命令我跪下的另一个上帝的召唤……这一点由伊索尔德·喀瑞穆在1994年维也纳"阿尔都塞研讨会"(3月17-20日)上作了进一步的论述。

[16] 参阅泰奥德·W. 阿多尔诺:《当前意识形态理论的贡献》,载《意识形态》,法兰克福1972年版。

[17] 参阅沃尔夫冈·弗瑞兹·豪:《走近意识形态的法西斯方式》,载《拜物教与意识形态》,柏林1980年版。

[18] 话语分析和阿尔都塞对意识形态的重新概念化还在女性主义研究中开辟了一种新的途径。其两个有代表性的例子是米开尔·白瑞特的后马克思主义话语分析(参阅其《意识形态、政治、霸权:从葛兰西到拉克罗和穆夫》(本书第11章))和理查·洛尔蒂的实用主义解构主义(参阅其《女性主义、意识形态和解构主义》(本书第10章))。

[19] 参阅尼古拉·阿贝尔科隆比,斯蒂芬·希尔和布莱恩·特纳:《意识形态理论的确定性与不确定性》和戈兰·特尔波恩的批评反应《主体性的新问题》,两者都见本书(第7、8章)。至于导致这种自我传播的意识形态概念的历史发展概述,参阅特瑞·伊格尔顿:《西方马克思主义

中的意识形态及其变迁兴衰》(第9章)。

[20] 至于对这种"隐含"意识形态的研究,参阅皮埃尔·布尔迪厄和特瑞·伊格尔顿:《信念与普通生活》,见本书(第12章)。

[21] 关于构成(社会)现实的意识形态概念,参阅斯拉瓦奇·兹泽克:《马克思如何发明了症候》,见本书(第14章)。

[22] 参阅弗雷德里克·詹明信:《后现代主义与市场》,见本书(第13章)。

[23] 犬儒主义作为一种后现代姿态由罗伯特·阿尔特曼的电影《纳什维尔》的关键特征之一做出了极好的示范:其歌曲神秘的情形。当然,阿尔特曼有着来自乡村音乐界的一种批评距离,这成为日常美国意识形态之愚钝的缩影;可是,人们将电影中演唱的歌曲看作是对"真正的"乡村音乐的嘲笑般的模仿——这些歌曲需要"严肃认真地"对待;人们简直不得不欣赏它们,那就完全没有抓住要点。也许,后现代主义的最不可思议之处就存在于两种不一致态度的这种共存,年轻知识分子虽然在理论上意识到了文化工业的资本主义机器,无疑喜爱摇摆乐工业的产品。

[24] 注意凯斯罗斯基的案例:他在当下社会主义潮湿、压迫的氛围中拍摄的电影实践了一种几乎闻所未闻的对("官方"以及"持不同政见的")意识形态的批评;然而他一离开波兰走向法国的"自由",我们就看到意识形态的大规模入侵。

[25] 在法律领域内,这种精神和淫秽的精神世界的对立呈现为明显、公开的成文法与其超自我对立面——即:成套的保证一个社区内聚力的不成文的－没有认可的规则——之间的对抗形式。(至于这种对立,参阅斯拉瓦奇·兹泽克:《快乐的转移》的第3章)只需要回忆一下美国校园中神秘莫测的大学生联谊会－大学女生联谊会这样的淫秽机构就够了,这些半公开的社团有着秘密入会规则,在其中性的快乐、酗酒、等等,以及权威的精神手拉手前进;或者林德赛·安德森的《如果》中英国公学的形象:……高年级学生强加在低年级学生身上的恐怖,让后者屈服于权力和性虐待羞辱性仪式。教师可以因此扮演好心自由主义者的角色,用笑话逗学生快乐,骑着自行车进教室,等等——对权力真正的支持却在别处,在高年级学生身上,他们的行为见证了秩序及其越

界、性享受和权力"压抑的"行使的一种难识别的混合。换言之,我们在此发现的是一种充当秩序最终支持的越界,一种对直接为"抑制"打基础的违法的性行为的沉溺。

[26] 参阅雅各·德里达:《马克思的幽灵》,巴黎:加力里公司1993年版。

[27] 这个将真实与现实分开的空隙就是为述行成分在与断定陈述的对立中开辟空间的事物。这就是说,没有真实之对于以幽灵伪装出现的现实的剩余,象征就只会指称、指向现实中的某种积极内容。在其最根本的方向上,述行成分是想象真实、向作为他者的幽灵移居的企图:"幽灵"原本就是他者本身,他或她的自由之深渊中的另外一个自我。拉康的经典例证:通过说"你是我妻子!"我因此就强制－限制他者;我力图诱使她的深渊进入一个象征的契约。

[28] 当然,这种关于对立的看法来自拉克罗和穆夫:《霸权与社会策略》。

[29] 在作为只是不时地陷入斗争的肯定性实体的社会阶级的概念中失去的,是普遍与特殊之间关系的真正辩证的悖论:虽然至今的整个历史都是阶级斗争的历史(正如马克思在《共产党宣言》第1章开始所宣称的那样),但是严格地说只存在一个阶级,资产阶级,资本主义阶级。资本主义以前,阶级还不是"自为的",还不是"如此断定的";它们不是完全存在的,而是"坚持"在国家、肤色、有机社会大厦、社会的"共同实体"之要素的伪装下获得表达的潜在的结构准则,但是,在严格意义上,无产阶级不再是一个阶级,而是一个与其对立面一致的社会等级,一个非阶级——否定阶级划分的历史倾向恰好被写进了其阶级地位。

[30] 这个希区柯克的类比,我是从伊索尔德·喀瑞穆和罗伯特·普福勒那里借用的。

[31] 就性的区别而论,神学中给这第三位的无性的状态的名称是"天使";因此,天使的性别问题对于物质分析而言就极为重要。

[32] 这一点是由罗伯特·普福勒提出的。

[33] F. W. J. 谢林:《克拉拉》,见《全集》第IX卷,斯图加特,1856－61年,第39页。

[34] 或者,用不同的方式表达我们对于德里达的这种差异:关于幽灵,难道德里达自己就没有陷入咒语的逻辑吗?根据德里达的观点,终极的"罪恶之源"在于用本体论的观点看待幽灵,在于将它的不可决定状态(关于现实/梦幻)降低到了与某些(理想或真实)完全的存在向对抗的一种"纯粹的表象"。德里达的全部努力旨在保证幽灵将依然是幽灵,阻止用本体论的观点对待它——然而,德里达的理论本身不正是注定在活着的死者的中介空间保存幽灵的一个咒语吗?这难道不会引着他重复他自己明确表达的关于补充物(补充物不可能危及本原(the Origin)的纯洁,这就是为什么我们必须与之战斗的原因)的不可能性与禁止的咒语的经典形而上的悖论吗:幽灵不可能本体论化,这就是这种用本体论观点看待事物不可能发生的原因,人们应该与之战斗…… 32

[35] 埃蒂安纳·巴利巴尔:《政治与真实:意识形态的踌躇》,见《大众·阶级·观念》,第173页。

[36] 如果要充当这个关键的角色,无意识的概念就必须严格按照弗洛伊德的意思被构想为"超-个人的"(trans-individual)——即:超出了"个体"与"集体"无意识的意识形态对抗:主体的无意识永远以一种对他者的过渡关系为基础;就主体的单孢体的存在而论,它永远是外在的。

[37] 巴利巴尔:《政治与真实》,第173-4页。

[38] 人们通常会马上补充说,这种由可畏又可敬的头人统治的负罪的社群结构在所有的精神分析组织中都曾得到忠实的复制,从国际精神分析学会到拉康的弗洛伊德学院。

[39] 参阅克劳德·勒福尔:《民主与政治理论》,牛津:政治出版社1988年版。 33



第一章 瓶子中的信息

泰奥德·W. 阿多尔诺



(一)

关键人物——妄自尊大的类型，只有当他得到确证自己在一无是处的集体中扮演的角色时候，才自认为很了不起，仅仅为了集体而存在；带着臂章的代表；用有益的妙语使演讲妙趣横生，用表示渴望的"但愿如此"导出其结束语的全神贯注的演说家；宽厚贪婪的人和从一个会议匆匆赶往另一个会议的教授——他们全都一度引起了适合天真的、褊狭的小资产阶级的笑声。现在，与19世纪的讽刺文学类同的东西遭到了摒弃；这个原则已经顽强地从讽刺漫画蔓延到了整个资产阶级。不仅仅其成员屈从于毫不松懈的、由其职业生活的竞争和选举而形成的社会控制，他们的私人生活也被人际关系凝结成的具体化的结构所同化。首先，原因是粗俗地物质性的：只有通过对社群值得称赞的服务表现对它的赞同，获许进入一个公认的群体——哪怕仅仅是一个退化为九柱游戏俱乐部的共济会的组织，你才会赢得信任还清债务，获得工作清闲而

报酬丰厚的职位。富裕的公民资格不仅仅靠银行信誉甚或拖欠其组织的款项来决定;他必须贡献其活力和非法侵占他人财产的工作以外的自由时间,作为委员会的主席或者财务主管,他一半是受到工作的吸引,一半是屈服于它。当他的心脏病突发的时候,他惟一的希望就是俱乐部公告中不得不出现的颂词。不作任何组织的成员会引起别人的疑心:在寻求归化的时候,你会被明明白白地告知要列举成员资格。不过,这反映在人们的行为中,合理化为个体愿意抛弃自我主义,献身于整体,尽管这个整体实际上不过是自我主义之普遍性的客观化。在一个压倒性的社会面前无能为力,个体只能将自己体验为受到社会干涉。人为的机构因此而受到盲目崇拜:因为主体已经将自己识别为机构的解释者,这些机构就获得了某种神定的外表。你觉得自己说到底是一个医生妻子、一名大学教员、一个宗教专家委员会的主席——我曾经听见一个恶棍公开使用这个短语而未引起笑声——正如你可能会在其他时候感觉到是一个家庭或部落的成员。你在意识中再一次成为你在任何存在状态下所是的东西。与关于独立存在于商品社会自足的人格的幻想相比,这样的意识是真实的。你确实不过是医生的妻子、教员和宗教专家。但是消极的真理变成了一个积极的谎言。劳动的社会分工具有的功能意义越少,主体就越坚决地依靠社会不幸给他们带来的一切。疏远变成了亲近,灭绝人性变成了人道,主体的灭绝变成了其确认。当今人的社会化使他们的非社会性永久化了,更不用说社会的不适者以人类而自傲了。

34

（二）

合法——纳粹对犹太人所作的一切是无法形容的：语言无法对其进行表达，因为即使是大屠杀，面临其计划好的、系统的全体，也会听起来像是来自连续作案的杀人恶魔过去好时光的某种东西。可是，如果受害者——在任何情况下人数多得无法记起他们的名字——要被免去加在他们身上的没有思想的诅咒，这就需要找到一个术语来指称它。所以英语中"种族灭绝"的概念就被杜撰了出来。但是在被编成法典时，正如《国际人权宣言》所规定的，为了抗议之目的，无法形容的事物被变成可以衡量的。通过将它上升为一个概念，其可能性就得到了实质上的承认：一个被禁止、拒绝、讨论的制度。有那么一天，在联合国的论坛上会就以下问题展开商讨：某些新的暴行是否在种族灭绝的题目下出现了？国家是否拥有它们在任何情况下都不想行使的干涉权？考虑到将其诉诸实施不可预见的困难，种族灭绝这整个概念是否应该从法令中去掉？之后不久，杂志上就出现了整页的大字标题：东土耳其斯坦种族灭绝计划接近完成。

（三）

他们了解的自由——人们对自由的概念进行如此的操纵以至于它最终归结为强者和富有者的权利，让他们从弱者和贫穷者那里夺取他们仍然有的一切。改变这个的企图被看作是对特别的个性领域可耻的入侵，而根据自由的逻辑，这个领

域已经化解为一个受到治理的虚无。但是语言的客观精神却会更好地将它体现出来。德语和英语保留"free"(免费,自由)这个单词指无需花费金钱的事物和服务。除了对政治经济的批评以外,这个词还见证了被置于交换关系本身的不自由;只要东西有价格,就不存在自由(免费),而在具体化的社会里,脱离价格机制的事物只是施舍品。更仔细地调查就会发现,它们也有价格,是和商品或者至少是控制一起来的施舍品:公园使得监狱对于那些外面的人来说能忍耐些。然而,对于一个自由、自发、平静、冷淡脾气的人而言,对于那些从不自由那里将自由当作一种特权弄来的人来说,语言提供了一个现成的、适当的名称:轻率的自由。

(四)

告别——"再见"数个世纪以来一直是个空洞的客套语。现在各种关系已经走了同样的道路。告别是陈旧的。两个住在一起的人可能因为其中一个变换住所而分开;城里人们无论怎样不会呆在家中,但是作为移居自由的最终后果,他们的整个生活甚至也在空间上受制于劳动力市场的最优惠条件,而不管这些条件是什么。就这么回事,或者他们相遇了。永久地分开和紧紧抓住爱情已经变得不可思议。"哦分别,所有优美词语的源泉",但是它已经枯竭了,除了"拜拜"外什么也没有了。航空信件和快件投递用后勤问题(logistical problems)取代了等待来信的焦急,甚至是在心不在焉的合伙者丢下任何伸手可及的东西作为压舱物的地方。机长可能用他的天花乱坠的讲话,来安慰乘客的不安与紧张。但是对于传统的人性观念而言,离别的处理仍是一件生死攸关之事。如果

36 没有这样的时刻，即一方把另一方，他的肉体的存在化作一种想象——一种把整个的生命过程浓缩为厚重果实的想象——，他怎么还会有爱呢？没有了距离希望会是什么呢？人性就是对不在场的事物之在场的感悟。这种感悟在所有不在场的事物被给予可触及的、在场的与直接性的外表条件下消逝了，因此对于找不到任何乐趣的这种模拟，它只能表示轻蔑。可是在面对其实际的不可能性时强调分别的内在可能性会是一个谎言，因为内心世界不会在其自己内部而只能够在与客观世界的关系中敞开，使“内部”变成一个崩溃了的外部世界是对内部世界本身实施暴力，就好像靠燃烧自己来支撑自己一样。手势的恢复将会按照德国文学教授的样子进行，他在圣诞节前夜把他熟睡的孩子在圣诞树前面举了一会儿，使他们产生已经看见(déjà vu)的错觉，使他们沉浸在神话之中。人性的成熟将意味着积极地超越其自己强调的人性的概念。不然，其完全的否定面，非人性，就会取得胜利。

(五)

绅士的荣誉——与女人相对，男人承担了慎重的责任，使不敬的粗鲁举动显得柔和的做法之一是控制，作为彼此的让步。鉴于他们已经宣布以将女人据为己有为目的的性乱为不合法的，男人们就对他们阶层中委身于他们的女人做出默许，不向任何别的男人提及他们之间的关系，或者破坏其家长所要求的女性的贞节，虽然他们仍需要性乱来防止他们的自我克制上升到难以忍受的程度。于是，审慎便成了所有秘密之快乐的源泉，所有对权力的巧妙的胜利，当然这里存在着信任，正是通过信任，区别和整合(distinction and integrity)才得

以形成。荷尔德林(Hölderlin)在毁灭性的法兰克福大灾难之后给他妈妈写信,在表达他最终的绝望时暗示了他与赫尔·贡塔尔破裂的原因,其中甚至提到了迪奥提玛的名字,但也没能够让她感动;激情的力量变成了关于失去学生的悲痛,而那学生就是他亲爱的孩子——这封信将孝敬的沉默提升为炽烈的情感,使得这样的沉默本身表达了人权与实际的权利之间难以忍受的冲突。但是,从中榨取的人性的每一个特征都变得含混不清,男人的审慎也是如此,据说这除了高尚以外什么也不是。它变成了女人对男性的压迫进行报复的一种工具。当然,男人必须彼此间保持沉默,整个色情的范畴越是表现出某种更为崇高的神秘性,人们就越是考虑的周全、越有教养,从针对狡猾的和无妨碍的诡计顺口说出的谎言中为女人攫取了机会,将绅士当作弱智而横加谴责。上层阶级的妇女获得了一整套独处一处、拒绝男人的技巧,最终能够任意地划分所有的情感、行为和评价范畴,在这些范畴中,男性对劳动的划分被奇异地重复了。这就使得她们能够对最狡猾的骗局泰然处之——其代价便是妇女们如此引以自豪的绝对的直接性。男人从此得出自己的结论,在讥讽中达成共谋,言下之意是女人们就那么回事儿。虽然没有点名道姓,他们暗示的眼神对所有的审慎做出了否定,而且还告诉人们,他们有理由明白,任何利用其情人的女人无疑已经破坏了他对于她的信任。女士就是这样的女人,她拒绝把温文尔雅作为对良好举止的嘲笑,因此,除了将不足为信的审慎抛在一边,公开地、不顾廉耻地宣称爱以外,她别无抉择。但是谁有这样的力量呢?

37

（六）

交欢之后——性关系的败坏所造成的痛苦不仅仅是，如同自以为的那样，对爱的引退的恐惧，也不是被弗洛伊德明察秋毫地描写过的那种自恋的忧郁，它还涉及到的是对自己感情短暂之恐惧。没有多少空间留给自发的冲动，任何有这种冲动的人都会感到其快乐与珍贵——即使当它们引起痛苦的时候——而且确实，为了不使自己变成一件东西，体验直接性的最强烈的痕迹，将是一个应当坚决保护的财产。毫无疑问，爱别人的恐惧大于失去那个人的爱的恐惧。我们产生这种想法所获得的安慰是，再过几年我们将不能理解我们的激情，将只能够带着稍纵即逝的惊讶的好奇与我们爱过的女人相遇；这种想法易于激怒感受者，其程度是难以衡量的。那打破理性的功利的背景、似乎能帮助个人逃脱其单孢体囚禁的激情，其本身就应该是可以被不光彩的理性放置于个人生活的某种相关物，最终却只是一种亵渎。可是不可逃脱的激情本身，在体验两个人之间不能剥夺的边界时，被迫反思那个时刻，并因此在被它自己制服的动作中认识到其制服的无效。确实，人38 们总有徒劳之感；幸福存在于荒谬的、失去自制力的牵挂之中，每一次出差错都可能是最后一次，是无可挽回的一次。生命极度专注的那短暂的一刻恰好打破了那种极度的专注。最重要的是，不幸的情人不得不承认，只要他想到他正在忘记，他就还在爱着。没有步出那种自然的罪恶之圈的直接通道，有的只是它如何形成的思考。

（七）

再走近些——在外在世界和内在世界的分裂中，个人的主体被迫感受到交换价值的主导地位；这种分裂还影响到假定的直接交往的领域，甚至是那些不包括物质利益的关系。这些关系各自都有一个双重的历史。它们，作为两个人之间的第三者，省却了内在性质，在形式、习惯和义务方面使自己客观化，给予他们以持久性。他们的严肃与责任部分地在于不屈服于每一个冲动，但却坚持认为他们自己坚决地、一贯地反对个人心理学。然而，这并没有废止每一个个体内部发生的一切：不仅仅是心情、爱好和厌恶，而且，更重要地，包括对别人举止的反应。内在的历史越是更有力地提出要求，内与外就越难以通过探查加以区分。对于各种关系会秘密败坏的恐惧，几乎永远是由那些据称卷入其中或者发现事情“太难”的人引起的。他们在现实面前太软弱，在各个方面被现实压得过重，不能够鼓起爱的决心，纯粹为了爱的缘故保持这种关系。在功利的范围内，每一种值得人类保持的关系都是以奢侈的面目出现的。没有人能够真正给予这种关系，而对它的怨恨在危急的情况下取得了突破。因为涉及到的每一方都明白，事实上，不间断的现实性是必要的，片刻的松弛看来会使一切崩溃。即使是当这种关系的客观化形式把它挡在外面时，也仍能感受到这一点。外与内不可避免的双重性颠覆了本真的、充满感情的关系。如果主体深深地陷人其中，而外在条件又有很好的理由不让他放纵自己的冲动，这种关系就被变成了永久的痛苦，因而会导致危险。就好像未接听的电话、短暂的握手、常见的措辞变化这类琐碎小事，往往会产生荒谬

的意义，这种意义产生于这些小事对内在的、受相反方式控制的动力的显示，也产生于它们对这种关系的客观具体性的威胁。心理学家极可能会指责这些时刻的恐惧与震惊是神经质的，指出它们与这种关系的客观分量不相称。任何一个如此容易受惊的人都确实是“不现实的”，而且他对自己主观反应能力的依赖表明其调整是不成功的。但是只有当一个人回应另一个人因绝望而变形的声音时，这种关系才会如同自由人之间应该有的那样是自发的；也正是因为如此，它才变成了一种折磨，而且在其忠实于直接性的观念、对冷漠无情之无力的抗议方面呈现出自恋的形态。神经质的反应是一种偶尔触及事情的真实状况的反应，而适应于现实的那位已经看轻了这种关系，认为它已经死了。净化人情感的黑暗和无效与灭绝人性的前进正好正比例。



贬值——康汀斯基(Kandinsky)于1912年写道：“一个艺术家，由于曾经‘最终发现自己的形式’，认为他现在可以接着宁静地生产作品。不幸的是，他往往不能够认识到从这(平静的)一刻开始，他很快就会失去他最终找到的形式。”理解与此没有什么不同。它不是靠股票为生的。每一种思想都是一个引力场，正如一个内容真实的判决不能与其实施脱离一样，惟一真实的观念是那些超越了它们自己命题的观念。因为它们必须消解僵化的目标观与社会僵化的精神沉淀物，存在与一种作为稳固的财产而持有的思想中的具体化的形式，与它们自己的意义是相对的。即使是最为激进的观点，只要人们还坚持它们，也是伪造的，正如社会急切地通过讨论并吸收这种

学说做出肯定一样。这就将其阴影投射到了关于理论的概念上。由于其构造是一个固定的、一致的结构，所以不存在一种不包含一个具体化的瞬间的理论：逐步显示出类似妄想狂的特征。正是这个使得它给人留下了深刻印象。关于固定观念(idée fixe)的概念不仅涉及到失常，而且是理论本身的一个要素，某种特殊事物的全然虚饰，只要一个抽象的时刻在离析中被紧紧抓住，它就会产生。与其对立面相关的思想也没有被免除。即使是极端高贵的理论至少也倾向于具体化的解释。他们看来在这一点上秘密地遵从商品社会的一种要求。固定观念，就像被迫害妄想症，通常与犯罪的归因有关。噪狂的体系不能够透过系统的狂躁看见社会整体性的面纱。它因此向一个单一的法则发起猛攻：对于卢梭，是文明，对于佛洛伊德，是俄狄浦斯情节，对于尼采，是弱者的敌意。如果理论不是这种类型的，它的接受可能仍然会使得它类似妄想狂。在确切地说某个人持有这种或那种理论，就已经暗示了感觉迟钝、茫然地凝视着宣布所受的委屈，对自我沉思毫无响应。缺少类似妄想狂要素的思想家——其中之一是乔治·西梅尔(George Simmel)，尽管他将这种缺乏变成了一种万能药——不能造成影响或者很快就被遗忘。这丝毫并不暗示他们的优越性。如果真理被界定为完全非类似妄想狂意义的，它就将同时不仅完全是无效的、自相矛盾的，以至实践就存在其要素之中——而且完全不能发展成一个意义连贯的结构。从固定观念逃走变成了从思想逃走。免除了困扰的思想，是一种彻头彻尾的经验主义，在牺牲真理的观念——它们在经验主义者手中历经磨难——的同时自己也变得容易引起困扰。还是从这一点上，辩证法也许必须被看作一种逃避的或者/或者(either/or)企图。这是一种拯救理论的锐利和结果的逻辑，而不是将它交给错觉的一种努力。

40

(九)

普罗克拉斯特提斯(Procrustes)*——对思想的扼杀使用两种几乎无法回避的办法。完全根据经验就能证实的东西,带着竞争者们所要求的检查,可以永远借助最适度地使用理性预见到。这些问题经过了磨的细细碾磨,所以,在原则上,除了结核病发病率在贫民区比在公园大道高以外,不会有多少新的东西出现了。嘲笑的经验主义的破坏活动因此而旺盛,被在任何情况下都管理其事物的预算编制者轻轻地拍着脊背,露出意味着"从头到尾都知道"的下拉的嘴角。但是,可能会存在不同之处;科学家们宣称渴望的贡献,他们同样藐视,仅仅因为不是所有的人都知道它:"证据在哪里?"如果没有这个,一种思想只可能是徒然、无用的沉思,而研究则被认为是像报道一样的嬉戏。这些致命的选择引起脾气暴躁的失败主义。只要有什么东西为之付出,人们就会从事科学。但是他们既不相信它的相关性,也不相信其结果的捆绑。如果社会组织形式的变化,比如,确信统计的平均值,将变成多余的东西,在对它的赞美中,形式上的民主作为对调查局起码的迷信得到反映,那么他们会抛弃全部托运的垃圾。官方社会科学的程序只不过是对商业的一种拙劣模仿(parody),正是商业让这样的科学得以传播,而实际上只需要它作为一种广告。簿记、管理、年报和资产负债表、重要会议和商务旅行,这整套的机器被置于运动状态,使商业利润具有从深处引出的

41

* 《荷马史诗》中的强盗。他让被劫者卧在铁床上,比床长者斩去长的部分,比床短者则拉长。——译者注

一般需要的外表。这样的办公室工作自动引起的运动被称作研究，仅仅因为它对物质生产没有重要影响，更少作为批评超出这种生产。在研究中，今世的精神独立地发挥作用，但却是以孩童扮演公共汽车售票员的方式，卖的是不去任何地方的车票。这种精神的雇员断言，总有一天他们将完成对理论和实际物质的综合，只是现在没有时间。这样的断言是一个愚蠢的借口，沉默地接受实际义务的优越地位会产生相反的结果。表格装饰起来的专著，也仅仅是以一种讽刺的方式，才借助精神作用的中介提升为理论。大学生们无穷尽的搜寻，在社会科学的"假定"和"证据"之间来回奔忙，是一种荒谬无益的追求，因为每一个想象中的假定，如果被理论意义所占据，正好突破了纯粹的真实性不可靠的外表，在对证据的要求下，它作为研究自动延长了。可以肯定，音乐不能真正通过无线电体验，这是一个温和的理论观念，但是一旦被转化为研究，比如通过某些严肃音乐节目的热心听众甚至记不起他们消费过的乐曲的标题这个证据，就产生了它宣称要证明的理论那无用的外壳。即使一个满足所有的统计标准的团体知道所有的标题，那也不能算作体验音乐的证据，而只不过是，反过来说，忽视名称本身的行为对其缺席做出了肯定。听力的衰退只能够从对于消费过程本身的社会倾向中得出推论，确定其特征。它不能从武断孤立、然后又量化的消费行为中推断出来。把它们作为知识的量度，这本身就将假定经验的消失，在试图分析经验之变化的同时以一种"防体验的"(experience - free)方式运作：一个原始的恶性循环。作为对精密科学——与其结果相比社会科学显得无价值——的拙劣模仿，研究可怕地依附于一些重大过程具体化的石膏模型作为准确无误的保证，然而，其惟一正确的任务——一个在研究方法方面不正确的任务——也许会是通过那些方法的固有矛盾展示具体化

的生活。

(十)

想象的暴行——那些受到辩证理论教育的人们,不会轻易地沉湎于完美的社会、其成员、甚或那些有可能实现它的人们的肯定性想象之中。过去的印痕不让他们这样做;回想起来,柏拉图以来所有的社会乌托邦到头来都陷人这种境地:与它们意欲反对的东西相类似。这种向未来的飞跃,丝毫不受现在条件的影响,产生于过去。换言之:目的与手段无法彼此孤立地得以阐明。辩证法与这条格言——目的可以证明手段之正当——没有丝毫的联系,无论它看起来多么接近于理性策略的教条;就此而言,个体的自发性要从属于党派的纪律,同样与辩证法毫无关系。相信手段的盲目作用大体上将会被理性目的之统治所取代,这是资产阶级的乌托邦理想。应该受到批评的正是目的与手段的对立本身。目的与手段在资产阶级的思想中都得到了具体的体现,作为"观念"的目的,它们的贫乏之处在于它们无力外化,这样的非实现性作为隐含于绝对之中的东西而被狡猾地忽略;手段,作为纯粹的、无意义的存在"资料",按照它们的效力之有无,被随便分类为什么东西,只是缺乏其自身理由。这种僵化的对立适用于产生它的世界,而不适用于改变这个世界的努力。团结有可能号召我们不仅轻视个人利益,甚至轻视我们更深的洞察力。反之,暴力、控制和迂回的策略会损害它们宣称服务的目的,从而退化到只是手段而已。因此,关于这种转变所依赖的那些人们的任何陈述都是不可靠的,因为目的与手段实际上是分裂的,成就的主体不能被认为是两者的一种无中介的联合。然而,这种分裂在理论上也不是

持久性的，因为人们期望那些成就主体要么只不过是目的的载体，要么是纯粹的手段。完全被目的左右的持不同政见者，今天在任何情况下都被朋友或者敌人如此彻底地轻蔑为“理想主义者”和白日梦者，结果人们更倾向于将挽救性的力量归因于他的怪癖，而不是重新肯定其作为弱者的软弱性。确实，无论如何，再也不能信任那些等同于手段的人；无主体的生命被历史的错误剥夺了纠正错误的权利，他们适应了技术和失业，处于消极服从与贫困可怜的境地，难以与法西斯主义的挡风外套(wind - jackets)区分开来：他们的实际状况拒绝承认基于它们信任的观念。两种类型都是投射到未来的黑暗天空上的阶级社会的剧场面具，而资产阶级自己一直以他们的错误为乐趣，不亚于他们的不可调和性：一方是抽象的严格主义者，无助地致力于实现各种狂想；另一方是亚人类创造物，作为耻辱的后裔，永远也不会被允许免除它。

救助者们会是什么样子，不可能在不用谬误模糊其形象的情况下预见到。不过，可以被认识到是他们不会像的东西： 43
既不是人格也不是成捆的反应能力，但最不可能的是两者的综合，即能感知更高级事物的无情的现实主义者。当人类的习惯适应于上升到极端的社会对抗时，足以控制这种对抗的习惯就会被完全相反的极端，而不是两者的平均所调停。技术进步的载体，现在仍然处于机械性的结构之中，将会通过发展它们的特殊能力，到达技术已经指明的那一点，在那里专门化变得多余了。一旦他们的意识已经被变成了没有任何限制的纯粹的手段，它就将不再是一种附着于特殊的物体的手段和缺口，最后一个异质性的障碍物；它最后一次落入现实状态的圈套，沦为现状的最后的拜物教，作为工具消融于其极端的实施之中。最后，它也许会意识到其理性发展与其目的的不合理之间的不调和性，而且会据此采取行动。

虽然如此，生产者们同时比以往任何时候都更加被迫依靠理论；生产者以其自己的方式，借助坚持不懈的自我批评，在首尾一致的思想中，把关于公正条件的观念逐渐发展成为理论。社会的阶级划分也由那些反对阶级社会的人所维持：按照体力劳动与脑力劳动的概略的区分，他们分裂为工人和知识分子。这种划分削弱了人们所提倡的实践。它不能被武断地搁置在一边。但是，虽然那些专业地关注精神现象的人自己越来越成为技术人员，资本主义大众社会的日益增长的不透明性，使得有自觉意识的知识分子与有自觉意识的工人之间的联合变得比三十年前更为适时。在那时，这样的联合被自由主义职业中的那些随心所欲的资产阶级所破坏，因为他们当时被工业关在外面，试图借助左翼的喧闹获得影响力。脑力劳动和体力劳动的工人团体发出使人宽心的声音，而无产阶级，在由诸如柯特·希勒(Kurt Hiller)推荐给他们的精神领袖身上正确地觉察到，正是要通过这样的精神化将阶级斗争纳入控制之下的托词。今天，当其经济本质并未动摇的无产阶级概念受到技术的如此闭塞，以至于在最大的工业国不可能存在无产阶级阶级意识问题时，知识分子的作用就不再是警告麻痹者注意他们最明显的利益，而是剥去聪明者的眼前面纱；资本主义让他们成为了暂时的受益者，但仍然是以对他们的剥削与压迫为基础的。被迷惑的工人们直接依靠那些

44 依然能够看清并指出他们所受的迷惑的人。他们对知识分子的仇恨因此也得到了改变。这种仇恨已经与占优势的常识观结成了同盟。群众不再不信任知识分子，不是因为他们叛变革命，而是因为他们也许需要革命，从而表明他们自己对知识分子是多么需要。只有当对立的双方走到了一起，人性才能得以继续存在下去。

45 [据艾德蒙·杰弗考特(Edmund Jephcott)英译]

第二章

阿多尔诺，后结构主义和同一性的批判

彼特·杜司

过去几年间，人们开始意识到通常被归入“后结构主义”标签下的那些晚近的法国思想家们的著作与第一代法兰克福学派的思想，尤其是阿多尔诺的思想，之间的主题切近性。确实，也许最令人吃惊的是，这两种哲学思潮之间连锁的关怀居然需要这么长时间才得到适当地重视。他们之间最突出的、共有的关怀是：资产阶级主体的虚假自律，正如弗洛伊德和尼采的著述中卓越地揭示的那样；科学和技术理性的压迫性功能，尤其是在应用于社会领域时；现代主义审美经验的激进潜能；以及——至少在阿多尔诺那里——文化制品的那些显然最边缘、最偶然的特征对于它们最深刻、往往尚未得到认可的真理的揭示方式。此外，这些切近性不仅仅被局外人观察到，而且开始成为这两个传统的参与者本身自我意识的组成部分。米歇尔·福柯在临近生命终结的时候承认，如果早一些阅读批判理论，他本可以避免许多错误，而且——在最后几次对其思想历程进行回顾性的重构时——将他自己的思想归于一种涉及到“现实性的本体论”的传统，这个传统从康德、黑格

尔,经过尼采和韦伯(Weber),直到法兰克福学派。[1]同样地,让-弗朗索瓦·利奥塔(Jean-Francois Lyotard)曾经利用阿多尔诺对形而上学的衰落和向"显微学"的转向的解释,来展开他自己对后现代性的阐释——部分地借助并列,部分地借助对比。[2]甚至是雅各·德里达,近来法国思想家中最不折衷的一位,也曾经欣赏地写过沃尔特·本雅明(Walter Benjamin),明显地对后者在政治与神秘主义之间的边缘地位深表同情。[3]在另外一边,法兰克福学派当代德国的继承者们,包括哈贝马斯(Habermas)本人,已经开始探索后结构主义内在的风景,评估后结构主义与他们自己传统的交叉点与分歧。[4]

在英语世界,正是由德里达阐述的典型的解构程序与阿多尔诺的"否定的辩证法"之间的关系最为引人注意:对语言的不稳定性和历史性的共同关怀,对哲学中基础主义的批判,对同一性的形而上学与控制结构之间隐秘链接的感悟,以及对黑格尔共有的、复杂的爱-恨关系,这些看来将这两位思想家区分为互不知情的哲学上的战友。然而,直至现在,此类比较中占支配地位的倾向,是将阿多尔诺描述为一个解构主义的文学先锋派(avant la letter)。[5]一直存在着这样一个假定,认为一个包含着更加激进的政治态度的反形而上学主题,被法国的海德格尔派,而不是法兰克福的马克思主义者更为一贯地追求着。本文的基本论点是,这是一种基于若干种相互关联的原因的严重误解。首先,尽管阿多尔诺的思想中无疑存在一些先于德里达主题的要素,他在许多方面与最近的法国思想模式——人们通常所知道的"欲望的哲学"——具有同等强的亲缘性。正是对后结构主义中语言构造作用的夸张(这是可以争论的),以及对马克思主义的唯物主义的强调的相应的反感——甚至是在知识左派的一边,导致了阿多尔诺

著作这个方面的忽视或者掩盖。其次，从阿多尔诺的视角上看，正因德里达思想缺乏这种唯物主义砝码，缺少对意识与自然（尤其是"内在自然"）相互关系的描述，可以说带来了对欲望的哲学的同样是片面的反应。从这种立场出发，不同的后结构主义思想家似乎处于不可避免的歪曲的隔绝中，处理的实际上是一个单一的问题系统的各个方面。最后，阿多尔诺的和解概念，与后结构主义更为严厉的、不妥协的幻想相对比，虽然远远不能免除批评，但是不能被简单视为他那个方面"缺乏勇气"，更不是对"极权主义"的怂恿。相反地，它倒是试图超越一系列的对抗进行思考的逻辑后果，这些对抗——就它们源于尼采而论——依然是脆弱的和抽象的。简言之，我希望通过探索同一性批判的共同的核心主题，证明阿多尔诺远远不仅是后结构主义和后现代主义思想品格的先驱；他给了我们一些概念性的工具，利用它们，我们就能超越——尤其是在法国——那些正日益涌现的，作为一种内耗的、不加选择的、政治上全然含混的对理性和现代性之结构的攻击。

47

意识的批判

让-弗朗索瓦·利奥塔在其1973年关于画家雅各·莫诺瑞(Jackes Monory)的论文中，引人注目地使用了选自博尔其(Borges)的《想象性存在之书》(*Book of Imaginary Beings*)中的以下故事：

> 在18世纪上半叶出版于巴黎《感化与奇异的文学》(*Lettres edifiantes et curieuses*)之中的一卷中，耶稣会的冯特乔神父计划研究普通的广东人的迷信与误传；他在

最初的纲要中特别提到鱼王是一种谁也没有捕到过的狡猾的、通体发亮的动物，但许多人都说曾经在镜子的深处瞥见过。冯特乔神父于1736去世，他开始的工作就这样搁置了；大约150年后，赫伯特·阿伦·吉尔（Herbert Allen Giles）接下了中断的工作。按照吉尔的说法，对鱼王的信以为真是一个更大的神话的组成部分，这要回溯到传说中的黄帝的时代。

在那时，镜子的世界与人的世界不是如同它们现在这样彼此分开的。此外，它们极为不同；不仅仅是生命，就连色彩、形状也不相同。两个王国——镜子的王国与人的王国——和谐地相处；人们可以通过镜子来来往往。有一天晚上，镜子人入侵了地球。他们的势力强大，但是在血腥的战斗之末，皇帝的魔术大行其道。他击退了侵略者，将他们囚禁在镜子里，强迫他们重复人的一切行动，仿佛是在一种梦境中一样。他剥夺了他们的权力与身形，使他们沦为纯粹的、奴性的反射物。虽然如此，魔咒解开的一天终究会到来。

最先醒来的将会是鱼王。在镜子的深处我们将会发现一个非常模糊的线条，其颜色不会与任何颜色一样。后来，其他的形态将开始出现。渐渐地，他们将会不同于我们；渐渐地，他们将不再模仿我们。他们将冲破玻璃或者金属的屏障，而这一次将是不可打败的。水中的动物与这些镜子动物站在一起，加入到战斗中来。

在云南，他们说的不是鱼王，而是镜子中的老虎。另外的人们相信，在入侵发生前，我们将能听到镜子深处发出的武器的铿锵声。[6]

对于利奥塔，这个故事浓缩了一种对现代主体的批评，这是他

与大多数后结构主义思想家共有的。主体性是以反映为前提的,将经验的一种再现作为经验自身。这样的再现依赖于概念的综合功能,但是通过它,直觉之原初的流动性、人与镜像世界之间的交流就丧失了。意识变成了一个独立自足的剧场,被分为舞台和观众;意识的能量被转换成了能量的思想,意识的强度转变成了意向性。于是,利奥塔写道:

> 博尔其把这些存在想象为力量,而将这种障碍(再现与被再现物之间的障碍)想象为一道屏障;他想象皇帝,一般意义上的暴君,只有在镇压恶魔妖怪、将它们关在透明墙的另外一边的情况下,才能够保住自己的地位。主体的存在仰仗于这堵墙,仰仗于将被镇压下去的、流动的、致命的力量囚禁在另外一边,仰仗于对他们的表征的作用。[7]

这种对由自我意识、自我认同的主体之概念所暗示的强制统一的抗议,是——当然——后结构主义的中心主题之一。它以一种与利奥塔的主题非常相近的形式,出现在诸如德鲁兹(Deleuze)和伽塔利(Guattari)的《反俄狄浦斯》(*Anti-Oedipus*)一类的著述中,在这里,精神分裂症分裂的体验和同一性的丧失被作为由俄狄浦斯情结所锻造的自我解放而加以赞扬。但是,这种抗议还以一种更加间接的形式出现在米歇尔·福柯的著作中。福柯终生探索的封闭与监视的模型,在某种意义上,是意识概念具有历史特定性的、制度性的化身;正是这种意识概念将其秩序强加于混乱的、多形式的冲动之上。在福柯《规训与惩罚》中描述的圆形监狱的例子中,这一点非常清楚;但是,实际上,在较早的《癫狂与文明》中,福柯已经分析了"绝对主体的一种苦心经营和癫狂状态,这种主体完全是

一种凝视，并且将一个纯粹的客体状态给予自己"。[8]贯穿其全部著作的，是无所不在的注视将相异性(alterity)还原为同一性。

就传统而论，在哲学领域内，也许是源于黑格尔的辩证思想的溪流，才最持久地与这种僵化的分类的凝视相对抗。黑格尔对"反思的哲学"(philosophy of reflection)的批判是以下述观点为基础的，即任何从经验中抽象出来的、被认为是根本性的假定，必然陷入自我矛盾之中，包括主体本身是某种自足的、独立而且对立于知识客体的假定。根据黑格尔的概念，经验存在于主体与客体不断变化的、彼此相反的种种限定之中，并且最终认识到：两者之间的区别本身仅仅从一个有限的观点上看才是正确的。早在关于费希特与谢林的体系之间区别的论文中，黑格尔就已经确立了其哲学探讨的根本原则。他写道，"哲学需要的自我满足之途，可以简单地通过这个原则的渗透来获得，即取消所有僵死的对抗，将有限与绝对相连接。在绝对同一性原则中发现的这种满足，乃是这种哲学的特征。"[9]然而，正如这个引文所表明的那样，黑格尔哲学中对主体与客体之间关系的辩证运用并不需要抛弃同一性的原则。因此，对于后结构主义思想而言，对某种绝对——它将概念剖析相对化而且展示其"具体化"的特征——的依赖，理解力的运作，导致了一个更加不可避免的强迫形式，因为从观点到观点的运动被引向了一个预先确定的目标。意识的旅行只有以可以被积累起来并得到清晰说明的经验的宝库为目标时才有保证：旅行的个别环节不能以自身为满足。这种对黑格尔的批判，当然，或隐或显地，也是一种对马克思主义的批判，因为它也被看作试图将社会和政治运动的多元性强制纳入一种单一而坚定的历史辩证法之中。

因此，后结构主义思想面临的根本问题——一个说明了

其许多显著特性的问题——之一，是如何既摒弃自我意识和概念思想的令人压抑的僵硬性，又摒弃可利用的辩证选择。在寻求这一问题的解决办法时，尼采扮演了最重要的角色。这是因为在尼采著作中，变易的终极世界的流动性与覆盖这种流动性的概念的静态系统之间居于核心地位的虚构的极性，使他能揭露所有对现实的局部透视法(perspectives)的片面观点的欺骗性，虽然同时也使得观点的历史总体性成为不可能性，正是这种总体能够展示任何单一观点无法认识的东西。尼采的典型的合成词(hineinlegen，hinzulugen……)准确无误地转达了他的观点：所有的重要性、一致性和目的论的运动都被投射到一个世界上，这个世界本质上是空白的、无目的的、冷漠的、混乱的。这种关于思想与现实之间关系的观念，与20世纪60、70年代法国许多受尼采影响的哲学是一致的。它的最显著的、系统化阐述的范例也许可以在利奥塔的《力比多经济学》(*économie Libidinale*)中找到；这本著作主要论述了关于由展开的躯体表面构成的一种“宏伟短暂的表皮”的概念，这样的躯体被一种产生纯粹的感觉或者“强度”点的、不间断运动的力比多的性力投注(libidinal cathexis)所横扫。这种对力比多带(libidinal band)的描述，也许最好被认为是一种哲学实验，一种探索在经验的自我意识主体突现之前，经验会是什么样子的自相矛盾的尝试。按照利奥塔的观点，这种突现只能通过强度的冷却，一种能量的转换，才能够发生。在更明晰地说明他对博尔其的评论的假定时，利奥塔写道： 50

戏剧夸张与表现，远远不是人们可以作为力比多的假定的东西，更不必说作为形而上学的假定；它们产生于对迷宫似的带状物的某种作用，一个在这些特殊的皱痕——其效果是一只在自己上面合起来的盒子——的上

> 面压出记号的操作,只允许那些冲动出现在舞台上,它们来自于从现在开始将会被称作外在性的东西,满足内在性的条件。[10]

一旦意识的表征空间(representational chamber)得以建构,力比多带就不可避免地要失去作用;所有的表征都是错误的再现(misrepresentation)。对于利奥塔,力比多带的每一段都是"绝对单一的",以至于将其划分为概念化的特性的企图"暗示着对差异性、多样性以及能量的传送和中断的否定,它暗示对多态性(polymorphy)的否定。"[11]这种对不能还原的多极性本体论的肯定——以或多或少诡辩的形式——一直是后结构主义最具影响力的主题之一,具有广泛的政治反响。然而,它却充满难点,我愿意通过较为细致地考察给予其灵感的尼采思想,对这些难点做一番探讨。

尼采思想中的知识与变化

从其工作的初始阶段,尼采致力于反对将知识作为客观现实之简单再现的观念,相信知识的形式必然——而且应该——服务于人类的利益并受它们塑造。这一论点已经构成《悲剧的诞生》的核心。在这部著作中,尼采针对处于权力巅峰时期的希腊悲剧与苏格拉底的辩证逻辑中天真、乐观的假定做了一个令人不快的对比。前者是一种艺术创造形式,融合了狄奥尼索斯的洞察力与阿波罗的秩序,能够面对存在的恐惧与混乱,并从这种交锋中引出一个肯定性的结论;后者则认为,现实可以在概念中得到完全的把握。《悲剧的诞生》就是对准了"这样一种幻觉,它认为思想在因果关系的线索的引

导下,可能探测最遥远的存在的深渊,乃至纠正它。"[12]尼采在他的全部著作中强调人的理智对混乱的厌恶,对无中介的直觉的恐惧,以及将多样性还原为同一性的将世界简单化的有效的图谋。然而,在尼采的著作中还存在同样强烈的实用主义倾向,暗示着这种排序与简化的过程不仅仅是因为一种"存在的"安全需要才发生,而且全然为了生存的利益:

> 为了让一种独特的物种维持自身并增强其力量,它的现实的概念必须由足够可靠和不变的要素组成,以便它能够将一套行为方案建立在这种现实之上。自保的效用——不是一些不可蒙骗的抽象的理论需要——作为动机站立在知识器官发展的后面……[13]

正是在这些考虑的基础上,尼采发表了他关于知识与真理本质的许多自相矛盾的见解;比如,他有这样的陈述:"真理是这么一种错误,离开了它某种生命就不能生存。"[14]

许多评论者曾经试图缓解这些陈述令人困惑的、诽谤性的效果,提出尼采,至少暗示性地,在两种真理之间作了区分。尼采的攻击对象是真理的相符理论,指向没有考虑到我们的语言和概念塑造世界之程度的失误,但是并不排斥也许配得上"真理"这个头衔的、对现实本质的更深刻的洞见。这些使尼采的立场获得一致性的企图并不是完全没有文本支持的,但是也具有一种倾向,即减轻了尼采自相矛盾的陈述所表露出的一种真正的两难处境的程度。尼采思想中的康德成份将他向前推进到彻底的唯心主义的认识论,因为——像康德的直接继承者一样——他拒绝承认"自在之物"(thing-in-itself)是一致的。因此,他在《权力意志》中写道:

> 智力不可能自我批评，仅仅因为它不能与其他类型的智力相比较，因为其认知的能力只有当“真实的现实”在场的时候才可能得到显露。……这假定，某种明显区别于每种透视点或者感觉－精神占有的事物，存在于“自身”。但是对事物之信念的心理又来禁止我们谈论“自在的事物”。[15]

可是，尽管有这些责难，从《悲剧的诞生》开始——在这里他将科学的浅薄的乐观主义与狄奥尼索斯式的对事物本性的洞见进行了对比，尼采反复以一种关于终极实在的视野对抗已被接受的真理。确实，在《悲剧的诞生》中，他运用康德的本体(the noumenal)的概念以确切地说明这种对抗：“这种本真的自然－真理与自视现实的惟一呈现的文化谎言之间的对比，与事物的永久内核，即自在之物，与整个表象世界之间的对比是相似的。”[16]一般而论，尼采之对形而上学的批判，以及他对哲学确立认识论标准能力的否定，驱使他走向一种唯心主义，认为知识的结构完全是由客体构成的，虽然他对所有的意识应该自己理解为透视性的这一观点的坚持，又将他推回到一种对现象与实在之间区别的复原状态。

我要指出，一个类似的进退两难的局面，被封装在尼采“知识和变化互相排斥”[17]的格言中，充满受到尼采图式最直接影响的那些后结构主义思想家的著作。我们已经考察了利奥塔的力比多带(它将一种弗洛伊德精神的性力投注与永恒回归的教旨相融合)的母题如何能够将所有的理论话语斥责为“强度之固化与枯竭的机器”。[18]然而，利奥塔是一个过于谨慎——太不安定的人物，不可能长久满足于《力比多经济学》所倚重的力比多的一元论的宇宙哲学。这本著作出版之后不久，他马上开始了一个新方向，从维特根斯坦(Wittgen-

stein)那里借来了"语言游戏",用这个较少本体论负重的概念置换了将话语形式作为"冲动装置"(dispositifs pulsionels)的描述。这绝不是偶然的。在利奥塔那里,从流变本体论的立场上发展一种客观化理论批判的尝试,代表他思想中一个明晰的、但却是短暂的阶段。然而,在福柯那里,这种尝试暗含的张力,同时是他的著作一个更为隐蔽的、而且更为持久稳固的特征。这在《癫狂与文明》中就已经很明显了。在这本书中,福柯希望建构一种对现代精神病治疗方法及其理论的客观化、疏离化本性的批判;同时他又敏锐地感到诉诸可能"本身就是癫狂本身"的"一种经验的原初运动"的困难。[19]在《知识考古学》中,福柯抛弃了这种方法:"我们不是在试图重构癫狂本身可能会是什么……以它后来被各种话语,以及这些话语间接的、常常是扭曲的运作所组织(变换、变形、歪曲,也许甚至遏制)的形式。"[20]他表面上选择了一种立场,认为话语全部都是由它们的客体构成的。可是,矛盾依然存在,因为这是他发展一种非辩证的批评形式的努力中所固有的。例如,在《性史》第一卷中,认识论与本体论之间的摇摆所表现的形式是性欲机器与一种试验性地——但持久性地——唤起的前话语的"肉体及其快乐"之间的对抗。[21]在其最后的出版物中,福柯只有通过回归他到这时为止一直拒斥为不正当的黑格尔式的自我构造和自我反映的观念,才能够避免这种进退两难的局面。当福柯恢复知识与其内在于意识的客体之间的关系时,当他询问:"人在意识到自己疯了,认为自己病了,把自己看作有生命的、能说话和劳动的存在,把自己当作罪犯审判和惩罚时,他又借助真理的什么嬉戏将自己奉献出来在他自己的存在中被思考呢?"[22]的时候,后结构主义思想根本的原则之一未经明言就被抛弃了。这明明白白地是一种"修正主义的"回顾。

阿多尔诺对同一思考的批判

在讨论了后结构主义立场这个根本性的难点之后，我现在想引入与阿多尔诺的比较。一个显然的切入点也许是这么一个事实：后结构主义者和阿多尔诺都受惠于尼采，尤其是他通过伪造一个自我认同的、精神上靠得住的主体所强加的代价感(sense of the costs)，《道德的谱系》中的第二篇论文也许对此作了最生动地传达。然而，正如我已经暗示过的那样，由于没有能够重视它们出现于其中的总体哲学研究项目之间的断裂，这些平行的全部重要性一直都被误解了。这方面一个最重要的区别是，阿多尔诺并不满足于对意识的一种尼采－弗洛伊德式的、自然主义的批判，而是采纳了德国早期浪漫主义者的发现：纯意识的哲学是内在地不一致的。在一篇启发性的论文中，乔肯·贺里奇(Jochen Hörisch)证明，阿多尔诺敏锐地感受到由现代自主个体的形成所造成的自发性的丧失，意识到自我的同一性必须被强制性地维持以对抗冲动的离心倾向；而最先预见到这一点的人可以回溯到尼采之前，回溯到施莱格尔(Schlegel)和诺瓦利斯(Novalis)与费希特哲学的批评交锋。正是在这里，在部分地受到因为实现理性的政治努力的失败带来的沮丧所激发的思想中——像其自己的思想一样，阿多尔诺发现了主体性的一个隐藏的历史，对个性化过程之痛苦的唤起，这是由逻辑上的不一致性表现出来的。贺里奇认为，“早期的浪漫主义发现，痛苦是‘个体化的原则’(principium individuationis)，是‘个体性的秘密’，先验哲学只有以纠缠于未明言的矛盾为代价，才能够掩盖这个痛苦。个体化之苦来自于对一种强制性的同一性的铭记，它把自我当

54

作理性的一种优先的结构而结束了自我。……"[23]这种批判的两个方面对于阿多尔诺都极为重要：对既分裂又构成主体的矛盾结构的展示，以及对铸造这种主体所要求的内在本性之抑制的敏感。因而，阿多尔诺对现代主体的批判虽然如同后结构主义者的一样毫不留情，但却依据于不同的基础：但是——与福柯、德鲁兹或利奥塔相对照——它并没有登峰造极到要求废除主体性的原则的地步。正相反，阿多尔诺始终坚持，我们惟一的选项是"用主体的力量突破有构造性的主体性的欺骗"。[24]为了完全理解产生这种结论差异的原因，我们必须转向阿多尔诺关于概念与客体、普遍性与特殊性之间关系的说明，及其与尼采之说明的对抗。

从最开始，尼采的著作就经常出现对语言和概念上的思考所固有的虚构化和拜物教化倾向的感知。在他早期的论文《论超道德意义上的真实与谎言》中，尼采注意到：

> 每一个单词通过这个事实立即变成了一个概念；这个事实是它不仅仅必须服务于绝对个性化的原始经验（其产生应该归功于这种体验，这就是说作为一种提醒物），而是必须直接服务于无数个多少类似的经验，而且手段必须与全然不同的情况相当。每一个概念都产生于将异物等同看待。（Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzung des Nichtgleichen.）。[25]

在尼采的全部著作中都可以找到此类关于语言的"粗糙性"，以及概念的使用所必需的对差异的冷漠的论述。"正如所确定的那样，"尼采继续往下说：

> 一片叶子永远不会与另外一片完全相像，所以叶子

> 的概念肯定是通过任意省略个别的差异,通过忘却产生差别的东西构建起来的;这唤醒了这么一种思想:自然中除了树叶之外存在某种可能是"叶子"东西,这就是说,一个原初形式,根据它,所有的叶子才被编织、绘制、定义、着色、扭曲、描绘,但是由于手太笨拙,结果没有一个叶子作为最初形式的真实拷贝正确地、可靠地出现。……对个体的忽视给了我们形式,然而自然并不知道形式与概念,也不知道类别,而只有一个未知数,它对于我们是难以企及、不可界定的。[26]

正如我们已经见到的那样,恰恰就是这样一种对概念打造的骗人的同一性的观念,激发了利奥塔唤出构成力比多带的难以言喻的、异常的强度点,或者福柯不情愿但却反复求助于无法捕获的、前话语的自发性——无论是以"癫狂"、"抗拒",或者"肉体及其快乐"的名目。

尼采对于真正的、特殊的叶子会被看作是对概念的"叶子"的拙劣模仿所做的描述,准确地捕捉到了阿多尔诺称之为"同一性－思考"(identity－thinking)的那个过程。"对概念的内在需要,"阿多尔诺写道,"是其创造秩序的不变性,与在这种需要下被把握的事物的变异形成对照。这受到了概念之形式的否认,而这种形式在这方面是'错误的'。"[27]然而,阿多尔诺不相信,这种情形可以简单地通过使偶然的、特殊的事物与概念的普遍性相对立得到改善。他却认为,被概念遗留下来的"非同一性"不过是个难以企及、无法界定的未知数这个假定,"自然不知道形式与概念"这个信念,其本身就是同一性思考中占首位的普遍性的结果。阿多尔诺的哲学努力,旨在通过体验赤裸的真实性与概念的确定性之间的分裂所暗示的矛盾来超越这种分裂。阿多尔诺提出,非同一性"是不透明

的，仅仅因为同一性的要求才表现为整体的。"[28]因此，在《反对认识论》——有关胡塞尔（Husserl）现象学的系列批评论文——的引言中，阿多尔诺运用选自《偶像的黄昏》中的以下片断证明尼采"低估了他看破的东西"：

> 从前，变革、变化、任何一种变动，都被作为纯现象的证据，作为某种必然使我们走入迷途的东西的迹象。今天却正好相反，恰恰在对理性的偏见迫使我们假设统一、同一性、永久、物质、原因、事物和存在的范围内，我们发现自己被错误所捕获，被迫进入错误。[29]

这段文本的倾向代表尼采及其后结构主义的追随者们的特征，与之相反，阿多尔诺坚持认为：

> 如果在被控制物中不存在一种稳定因素，稳定与混乱的对抗、对自然的控制就不可能成功，自然还会不断地给主体制造假象。彻底地抛弃这种因素，仅将其定位于主体之中，其傲慢程度绝不亚于将概念秩序的图式绝对化。……全然混沌——反思的精神为了自己整体权力的缘故把世界降格到这种地步——恰恰也就是精神的产物，如同将宇宙确立为一件可敬之物是精神的产物一样。[30]

阿多尔诺的论点是，纯粹的个别性本身就是一种抽象，是同一性思考的无用的副产品。

56

这种立场中有两个重要的暗示：后结构主义思想孤立个别性的努力不过是重新落入另外一种形式的抽象；它错误地当作直接性的东西事实上是被高度中介化了的。利奥塔在

《力比多经济学》中对"欲望之哲学"的详尽论述为这些缺陷提供了清楚的例证。由瞬间强度构成的力比多带的概念，诚如尼采所说，是正视"没有任何环节为了另外一个环节而存在"的条件的一种努力。但是如果每一个环节都因自己的独特性而受到重视，丝毫不涉及目的或者意义、过去或者将来，不涉及任何超越自身的东西，那么，所享受的第一个环节就变得荒谬而又单调地相同：在利奥塔70年代中期的著作中，任何行为、话语或者审美结构都变成了一个同等好——或同等地不好——的强度的传送带。此外，利奥塔自己的多次呼唤，背叛了他的表面意图，因为这些呼唤清楚地表明，这些"强度"不仅不能被简化为纯粹的性力投注，而且是由引人注目的、确定的情境象征性地构造、着色的：

> 一只眼睛缓慢、轻柔、专注的凝视(gaze)，然后，突然间，头转动了，以至于只剩下了一个轮廓，埃及。驻留在她周围的沉默延伸至，似乎属于她的肉体的，力比多带的宽阔区域。那些区域也是沉默的，这意味着密集的排天巨浪无声地、持续地移动到"她的"各个区域，或者来自于这些区域，流下长长的斜坡。[31]

需要特别指出的是，阿多尔诺没有通过赞成黑格尔的立场避开这些难点。他同意黑格尔的说法，作为强加于特殊事物的统一体，抽象的一般与其自身的概念产生矛盾——自动变成了某种任意的、特殊的东西。但是，他指出，即使是黑格尔的解决办法——一个自在自为的一般概念——也没有能够对这种一般性的首要地位提出挑战。同一性思考，即使以其黑格尔的形式，也没有达到自己的目的，因为，通过将客体中非同一的东西简化为其本身，它最终两手空空，无功而去。对

57

于阿多尔诺，对这种矛盾的经验导致进一步的反思运动，直至这种立场，非同一的事物不再被看作是被同一性思考赶回存在状态的孤立的特殊事物。特殊事物现在被看作是处在与其他一些特殊事物的一个关系模式，界定其同一性的历史性沉积的"星群(constellation)"之中。"内在于非同一性的东西，"阿多尔诺写道，"是它与它本身不是的——其规定的、冷冰的同一性所拒绝的——事物之间的关系。……客体让自己通向一种单子论的(monadological)坚决主张，这是对它居于其中的星群的一种自觉"。[32]反过来，这种自觉只有通过——与一种等级制度的安排不同的——一个"星群"概念才能得到表达，这些概念能够从它们之间差别的紧张状态中生成一种对于实体本身那种非同一性的开放性，这将是"实体"以其不同身份为依托的自己的同一性。[33]换言之，对于阿多尔诺，不存在概念性的思想与现实之间必然的对抗，不存在知识与变化之间不可避免的互相排斥。这个问题不是由概念性的思想本身，而是由对概念之第一位的假设提出的，这个假设是外在于整体过程的精神错觉，正是在这个整体过程中，精神发现自己是一个环节。被后结构主义思想本体化的实在的特征，事实上不过是对历史上已经荒废的、意识的专横性的反思，是主体与客体之间的失衡。阿多尔诺写道，"只要我们意识的结构迫使自己追求统一，只要它对整体性的要求成为它评判所有与其不同一的事物的标准，我们所区分的东西将会显得是歧义性的、不协调的、消极的。"[34]

解构主义与否定的辩证法

总结上述讨论的一种方法也许是说，对于阿多尔诺，同一

性的强制性特征与其内在的矛盾密不可分：只有承认其自身的非同一性环节，同一性的概念才是适当的。然而，在受到尼采影响的具有更强自然主义倾向的法国思想家中，意识之批判的这种逻辑维度是全然缺席的。自我被不受质疑地刻画为冲动的自发性和特殊性内在一致的驱赶者，其结果是对立只能够采取自我击败的形式，从自我意识的"统一性"跳跃到强度的弥散(dispersal)，从俄狄浦斯化的主体跳跃到"欲望机器"的形而上学。与之形成对照，在雅各·德里达的著作中，一种补充性的片面之见出现了：出于对纯粹的自我认同观念所隐含的矛盾进行探讨的偏爱，尼采思想的自然主义维度被完全地排除在外。换言之，德里达与阿多尔诺一样对辩证法有着共同的倾向，对哲学上的对立面彼此倾斜的意外方式极为敏感，但却没有将这种关怀与有关自我的自然－历史起源的解释联系起来。

58

这种失败的种种暗示也许可以通过比较阿多尔诺与德里达对胡塞尔现象学的批判得到最好的凸现。就好像梅洛－庞蒂(Merleau－Ponty)——他对意识与自然之间关系的评述和阿多尔诺有许多契合点——一样，阿多尔诺对胡塞尔超验还原的可能性本身提出了质疑：

> 唯心主义完全可以认为，一直被抽象出来的、意识生命之可能性的条件是超验的——这些条件反过来指涉某个确定的、"实际的"意识生命。它们"本身"不是有充分根据的。……最严格的超验概念不可能从它与事实(factum)的相互依存中自动释放出来。[35]

然而，需要指出的是，阿多尔诺说到了"互相依存"，但他根本不希望影响经验主义或者自然主义对意识的还原。相反地，

他的论点简直就是"非存在(non - being)的精神环节与存在如此地纠缠在一起,以至于把它巧妙地挑出来将会等同于对它的客观化和歪曲。"[36]作为一个唯物主义者,阿多尔诺主张将意识停泊于自然之中,拒绝使主体与客体的辩证关系崩溃为形而上学的一元论的任何企图。

可是,在德里达的思想中,超验还原的可能性从未因此受到质问。相反地,解构主义则在一种德里达称之为"消抹"(erasure)的操作中体现了超验的透视法,但是这种操作——在其同时的取消与保存中——与一种黑格尔式的"消解"(aufhebung)相近。因此,在《论语法学》(Of Grammatology)中,德里达间接地表明存在着"超验批评的不及和太过",因此,"超验的初始项(arché)必须在还没有让自己被消抹掉之前使其必要性显示出来。"[37]这种操作在德里达那里所暗示的,不是坚持真实性与超验主义之间不能复归的破裂——形而上学始终梦想着克服的断裂——,而是一种"还原之还原",一种向着他明确地称作"超 - 超验文本"(extra - transcendental text)的转移。对于德里达,作为胡塞尔的超验主体性理论之基础的自我在场概念的不一致性表明,超验的主体与客体,以及形而上学思想的其他特有的对立,在某种——他觉得详细说明起来极不舒服的——意义上,是非同一性的一个更高原则的"效果"。德理达指称这样的非同一性的最常用的名字是"延异"(différance)。其结果是一种最终的哲学观点,引人注目地让人记起前 - 黑格尔的唯心主义。鉴于绝对的差异,缺乏一切确定性,与绝对的同一性是无法区分开的,德里达反复呼唤作为"所有的重复之源、理想性之源……不比真实更理想,不比明智更超感觉,不比含糊的能量更具有明晰的意义"[38]的踪迹(trace),这也许提供了与年轻谢林的同一性哲学20世纪最接近的相似物。

59

因此，看来德里达展开对避开任何自然主义环节的自我同一的主题之批判的努力，导致了一种不比利奥塔一元论的力比多空谈更为似是而非的观点。尽管阿多尔诺没有活到能够直接面对德里达的观点，他可能会对现在进行的解构主义与否定的辩证法的比较和彼此同化做出的反应，这种反应可以从贯穿其著作的对海德格尔思想——无疑对德里达有重要影响——的批判中归纳出来。海德格尔正确地暗示，存在的东西对于实体“多”于仅仅作为意识之客体的状态，但是——根据阿多尔诺的观点——通过在“存在”(Being)的标题下讨论这种“多”，他将它转换成了一种自我挫败的具体化(hypostatizaton)：

> 借助使哲学不能表达的东西成为一个直接的主题，海德格尔对哲学实施阻拦，直到呼唤出意识。根据他的概念，通过惩罚，他想要展示的春天被埋葬，令人痛惜地干枯了，其程度远远超过哲学，它被徒劳地毁灭，通过其中介倾向于不可表达的东西。[39]

对于阿多尔诺，无论“存在”这个词可能会转达什么经验，它都只能通过一群实体才能表达，然而在海德格尔的哲学中，关系的不可规约性本身被转化成一种终极物。在呼唤一个超越主-客体差别的存在时，“中介的环节变成孤立的，并因此是直接的。可是，中介正如同主体与客体之两极一样难以被具体化；它只有在其群体中才是合理的。中介被它媒介的东西所媒介。”[40]经必要的变形，人们还可以认为，德里达的延异必然受到它所区分的东西的区分。尽管自然与文化、所指与能指、客体与主体，如果没有了它们之间的差别，确实可能会什么都不是，但是这并不足以保证德里达的整个哲学态度至关

重要的非同一性对于同一性的逻辑先在性(logical priority)。 60
他的观点——根据这种观点,“主体性”,就像客观性一样,是延异的结果,一个被刻写在某个延异系统中的结果[41]——与阿多尔诺的观点之间的区别,在下面这段选自《否定的辩证法》的引文中的到了清楚地说明:

> 主体与客体两极对立,就其本身而言,可以容易地被当作一个所有的辩证法在其中发生的非辩证的结构。但是两个概念都属于由反思所产生的范畴、不能够被统一的某种事物的规则;不是什么肯定的东西,不是事物的原初状态,而是彻头彻尾地否定性的东西。然而,主体与客体的区别不能反过来又被否定。它们既不是最终的两重性,也不是藏在它们后面的最终的统一。它们彼此构成,正如——通过这样的构成——它们彼此不相混合一样。[42]

镜子与咒语

至此,应该清楚地看到,后结构主义思想家以及受到后结构主义影响的文学和政治评论家们,经常用尼采式的同一性批判对抗辩证思想的强制性的完整表述的努力,被诸多难以处理的问题所包围。与近来的法国思想一样,阿多尔诺批评黑格尔的辩证法在许多方面都是最为隐伏的,最不可避免的本体论思考形式。然而,同时,他深深地、辩证地、敏感地感知到生硬地优先考虑特殊性、多样性和非同一性,也是一种自我挫败的机制。德鲁兹或者利奥塔著作中的这种自我的沉思性统一的消散,不过导致了对无边无际的变动的冷漠,或者对强

度的单调的重复；而在德里达的著作中，投弃尼采和弗洛伊德的意识批判的唯物主义压舱物，其结果是将延异设置为一种新的“基本哲学”的准则。与之相反，对于阿多尔诺，非同一性不能够通过彻底抛弃同一性原则获得尊敬。他写道：

> 将同一性界定为自在之物与其概念的一致是狂妄自大；但是同一性的理想不可被简单地抛弃。生活在事物与其概念不同一的责难之中，是概念对变得与事物同一的渴望。这就是非同一性保持同一性的意义所在。对同一性的假定确实是通往形式逻辑的、纯思想的意识形态要素；但是隐藏于其中的，还有意识形态的真实环节，对不应该有矛盾和对立的保证。[43]

61

将这种论点铭记在心，我们现在也许可以带着更多的洞见，回到我们开篇的博尔其的故事的立场。已经很清楚的是，征服镜子动物的故事不仅可以从意识的力比多批判的角度，又可以从“启蒙的辩证法”(Dialectic of Enlightenment)的角度进行阐释，后者最先是由霍克海默(Horkheimer)和阿多尔诺在20世纪40年代早期首先阐述，后来又在《否定的辩证法》和《美学理论》中继续得到强化的。由动物转化成人的映像所代表的本能冲动的人性化，确实导致了自我的某种自主。但这种自主是以令人恐怖的孤独为代价的：在《否定的辩证法》中，阿多尔诺反复地回到一个伤感的自我之中，它被无助地囚禁在其自己内在性的圈子内，不能够同自己的反射物之外的外部世界的任何事物产生联系。摆脱这种孤独的需要，在主体性的中心产生一种张力，在一般情况下，这种张力是后结构主义不愿意或者不能够辨认的。这种不适当性暗示，也许会存在利奥塔没能在自己的阐释中解释清楚的、有关这个故事

的真实的方面。

首先,利奥塔将驱逐与惩罚描写为力量、镇压和遏制的简单举动,而博尔其则将皇帝描述为利用他的"魔术",将动物置于咒语的控制之下。值得注意的是,咒语的概念在阿多尔诺的哲学中扮演着重要角色;鉴于魔法可以构成高压政治的一种奇特而触摸不到的、非显然的形式,提到咒语就暗示了一种被强制的自我状态,其中的行动同时是自治的和他治的。这些行动虽然伴随着主体的被夸张的自治幻想,但却是由主体实施的。换言之,咒语的隐喻捕捉到了社会化过程中的压抑和授权特征,将其描绘为人类为了自我保护之利益而征服自然的一个方面。正如阿多尔诺在《否定的辩证法》中所写的那样,"咒语是世界精神的主观形式,是对它重于生命的外在过程的内在强化。"[44]在后来哈贝马斯的批判理论中,外在自然的工具性控制与内在自然的压抑这种平行将受到质疑。哈贝马斯将会避免阿多尔诺的暗示:从自然的解放需要将社会化和工具性行动归于历史发展中的类别清楚的维度,从而关闭所有的交往的敏感性。可是,批判理论的立场,在其阿多尔诺的版本中就已经明显优越于后结构主义者的立场;因为,尽管利奥塔一类的人物强迫自己躲进一个角落,在那里他们只能够斥责自我的控制是一种必须被废止(是否能够做到则是稍微困难一些的)的、任意的强制,阿多尔诺则认识到,强迫的同一性,为了未来而牺牲现在,在某些历史阶段是必需的,其目的是让人类从对自然的盲从中解放出来。在这种意义上,这样的同一性已经包含了自由的契机。因此,"自我的咒语"就不能被简单地看作是自然控制的延伸,相反,它是一种幻想,在原则上,可以被它所生成的主体用反思的方式突破——虽然这一过程的全部实现可能与社会关系的转化密不可分。而且,这样一种突破的结果将不会是利奥塔描写的"流动的而且

62

致命的权力”(fluid and lethal powers)之弄巧成拙的涌入，而是一种真实的同一性——一种对其自己的非同一性环节有浸透作用的同一性。后结构主义与批判理论之间的一种主要区别在阿多尔诺的论点中得到了总结：“甚至当我们仅仅限制主体的时候，我们就终止了它的权力。”[45]

这将我们带到了下一个要点。利奥塔将镜子动物描写为“恶魔”，但是博尔其则特别指出，广东人相信镜子中的动物是一条鱼，“一种谁也没有捕到过的狡猾的、通体发亮的动物”；而在云南，人们认为是一只老虎。在阿多尔诺的思想中，非同一的东西正是在这种双重的外表下呈现给同一性思考的：一方面作为永远躲避我们把握的、某种可望而不可及的美丽的东西，另一方面又作为某种险恶的、不可控制的东西，其险恶全然是因为我们无限制的控制它的需要。可是，我们不能进入与这种动物的这种关系中，或者打碎镜子（“欲望的哲学家”的解决办法），或者宣称——正如德里达所做的那样——人的世界与被反射的世界都不过是其无形的外表所生成的效果。正相反，达到这种关系的惟一途径是取消皇帝施加在动物身上的咒语——这个咒语，正如我们已经明白的那样，也是施加在他自己身上的咒语。

然而，如果不强调博尔其故事的教训与阿多尔诺的哲学立场之间的区别，是不能做出结论的。这个故事确实包含对乌托邦的呼唤，但是博尔其将它安排在一个遥远的、不能恢复的过去。“在传说中的时代”，他告诉我们，“镜子的世界与人的世界不是……彼此分开的。此外，它们极为不同，不仅仅是生命，就连色彩、形状也不相同。两个王国——镜子的王国与人的王国——和谐地相处；人们可以通过镜子来来往往。”在博尔其的版本中，这种最初的和谐临时遭到了人类的拒绝，被一个未被解释的、对自然的冲击所打破，但注定取得最终的胜

63

利："魔咒解开的一天终究会到来"、这时动物们"将不会被打败"。阿多尔诺没有否认历史的这样一个不幸结局的可能性：有人认为将会出现在最后的入侵之前的，来自"镜子深处"的"武器的铿锵"，将会毋庸置疑地对着我们20世纪末期的耳鼓震响，就像一次4分钟的核警报。但是，阿多尔诺确实对这样结局的不可避免性提出了质疑。我们的历史性窘境存在于这么一个事实：人类之间、人与自然之间和解所必要的物质先决条件，只有由一个目前已经积聚起几乎不可阻挡的力量的控制与自我强制的历史才能够设置。正如阿多尔诺在《否定的辩证法》中所写的那样，"因为自卫本能千万年来一直是不稳定的、困难的，其工具的权力，自我内驱力，几乎一直不可阻挡，即使是在技术实际上使得自卫易如反掌以后。"[46]面对这种两难抉择，对人类堕落前的和谐的渴望，不过是顺从地落入保守主义的幻想。虽然如此，博尔其对人类世界与镜子世界之间的一种和平的交流状态的呼唤，为那没有同一性的契合，和没有统治的差异——而不是强制的统一——提供了一个适当的形象，阿多尔诺认为，这就是将会"没有矛盾，没有对立"的保证所暗示的。

注　释：

[1] 参阅《结构主义与后结构主义：米歇尔·福科访谈录》，载《终极》第55卷，1983年春，第200页；《一份未出版的讲义》，载《文学杂志》，第207期，1984年5月。

[2] 参阅让－弗朗索瓦·利奥塔：《表象》，载阿伦·蒙特费奥尔：《当今法国哲学》，剑桥1983年版，第201－204页。

[3] 参阅雅各·德里达：《绘画中的真实性》，巴黎1978年版，第200－209页。

[4] 阿克塞尔·昂尼特:《力的批判》,法兰克福 1982 年版;阿尔布莱特·维尔马:《现代与后现代的辩证法》,法兰克福 1985 年版;尤根·哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,法兰克福 1985 年版。

[5] 参阅,例如,雷纳尔·纳格勒:《他者的风景:后结构主义语境中泰奥德·W. 阿多尔诺的否定的辩证法》,载《界线 》第 2 期,1982 - 83 秋 - 冬;马丁·杰伊:《阿多尔诺》,伦敦 1984 年版,第 21 - 2 页;最重要的,麦克尔·瑞安:《马克思主义与解构主义》,巴尔地摩,MD 1982 年版,第 73 - 81 页。

[6] 乔治·路易·博尔其:《镜子动物志》,载《想象性存在之书》,哈孟兹沃斯 1974 年版,第 67 ~ 68 页。

[7] 让 - 弗朗索瓦·利奥塔:《雅各·莫诺瑞的画面的贡献》,见热拉尔·贾西奥 - 塔拉柏等:《轮廓 1960/1973》,巴黎 1973 年版,第 155 - 6 页。

[8] 米歇尔·福柯:《文明时代的癫狂病史》,巴黎 1976 年版,第 479 页。

[9] G. W. F. 黑格尔:《费希特与谢林哲学体系之区别》,纽约:阿尔巴尼 1977 年版,第 112 页。

[10] 让 - 弗朗索瓦·利奥塔:《力比多经济学》,巴黎 1974 年版,第 11 页。

[11] 同上,第 294 页。

[12] 弗雷德里希·尼采:《音乐精神中悲剧的诞生》,载 G. 考利和 M. 蒙尼那瑞:《批判理论研究全集》,柏林/纽约 1967 年版,第 266 267 页。

[13] 弗雷德里希·尼采:《权力意志》,考夫曼编,纽约 1967 年版,第 266 - 267 页。

[14] 同上,第 272 页。

[15] 同上,第 263 页。

[16] 尼采:《悲剧的诞生》,第 58 - 9 页。

[17] 尼采:《权力意志》,第 280 页。

[18] 利奥塔:《力比多经济学》,第 295 页。

[19] 米歇尔·福柯:《文明时代的癫狂病史》的《序言》,巴黎 1961 年

原版，第 vii 页。

[20] 米歇尔·福柯：《知识考古学》，伦敦 1972 年，第 47 页。

[21] 尤其参阅米歇尔·福柯：《性史》，哈尔蒙兹沃斯 1981 年版，第 150－59 页。

[22] 米歇尔·福柯：《快乐的享用》，巴黎 1984 年版，第 13 页。

[23] 乔肯·贺里奇："Herrscherwort, Gott und Geltende Sätze"，载波柯卡尔特·林德纳（Brukhardt Lindner）和 W. 马丁·路德克（Martin Lüdke）：《唯物主义与美学理论》，法兰克福 1980 年版，第 406 页。

[24] 泰奥德·W. 阿多尔诺：《否定的辩证法》，伦敦 1973 年版，第 xx 页。

[25] 尼采：《论超道德意义上的真实与谎言》（Ueber Wahrheit und Lüge im äussermoralische Sinne），载 Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, vol I，第 879－880 页。

[26] 同上，第 880 页。

[27] 阿多尔诺：《否定的辩证法》，第 153 页。

[28] 同上，第 163 页。

[29] 尼采：《偶像的黄昏》，引自泰奥德·阿多尔诺：《反对认识论》，牛津 1982 年版，第 18－19 页。

[30] 同上，第 18 页。

[31] 利奥塔：《力比多经济学》，第 40 页。

[32] 阿多尔诺：《否定的辩证法》，第 163 页。

[33] 同上，第 161 页。

[34] 同上，第 5－6 页。

[35] 阿多尔诺：《反对认识论》，第 226－7 页。

[36] 阿多尔诺：《否定的辩证法》，第 201－2 页。

[37] 雅各·德里达：《论语法学》，伦敦 1976 年版，第 61 页。

[38] 同上，第 65 页。

[39] 阿多尔诺：《否定的辩证法》，第 110 页。

[40] 同上，第 99 页。

[41] 雅各·德里达：《立场》，伦敦 1981 年版，第 28 页。

[42] 阿多尔诺：《否定的辩证法》，第 176 页。

[43] 同上,第 149 页。

[44] 同上,第 344 页。

[45] 同上,第 183 页。值得指出的是,后结构主义的意识的批判,虽然利用了尼采的特殊性与概念的同一性的对抗,在其他方面极其不忠实于尼采。远远没有倡导分散进入冲动,尼采充分地——人们也可以说"辩证地"——意识到,经过痛苦获得的自律的力量是从戒律中解放出来的先决条件。

65

[46] 阿多尔诺:《否定的辩证法》,第 349 页。

第三章 工具理性之批判

塞拉·本哈比布

[…]

社会研究所的成员和会员，麦克斯·霍克海默，泰奥德·阿多尔诺，赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)，列奥·罗文塔尔(Leo Löwenthal)，弗雷德里希·波洛克(Friedrich Pollock)和沃尔特·本雅明，是在苏联的第一个社会主义实验幻灭，尤其是欧洲法西斯主义的经历和欧洲犹太种族的毁灭，阻断了对来自内部的资本主义革命性改革的所有希望的时候，开始形成他们的理论的。[1] 批判理论面临着思考"本质上的他者"(the radically other)的任务。

在其1971年为马丁·杰伊的《辩证的想象：法兰克福学派和社会研究所的历史，1923－1950》所撰写的《前言》中，霍克海默写道："受一个完全的他者而不是现世的吸引，这首先有着社会哲学的动力。……希望尘世的恐怖不拥有最终的决定权，当然，是一个非科学的愿望。"[2]在此，霍克海默对哲学与科学真理进行区分，把思考"完全的他者"的任务交给了哲学。作为对霍克海默1937年发表的论文《传统理论与批判理论》在《社会研究杂志》上发起的讨论的反响，马尔库塞更为尖锐地阐明了这一点：

> 当真理在现存的社会秩序中无法实现时，对于后者而言，真理简单地充当着乌托邦的角色。……这样的超越不是反对，而是支持真理。乌托邦因素在过去很长时期内是哲学中惟一进步的因素：就好像最好的国家、最强烈的愉悦、最完美的幸福和永恒的和平的构造。……在批判理论中，顽强将会作为哲学思想的一个真正的品质而得以保存。[3]

这两个阐释都没能准确地抓住哲学反思与社会科学研究那奇特的混合，这种以“批判理论”著称的研究方法，是法兰克福学派的成员们在 20 世纪 30 年代建立并发展起来的。[4]运用“历史唯物主义于自身”（柯尔希[Korsch]），他们能够分析马克思政治经济学之可能性的历史条件，并因此面临着明确表达一种从自由市场资本主义向一个新的社会形态“过渡的批判理论”的任务，他们把这个新的社会形态含混地称作“国家资本主义”（state capitalism）。他们的努力改变了马克思主义社会批评以及意识形态批判的根本意义。

[……]

（一）从政治经济学批判到工具理性批判

社会研究所的研究工作的发展变化可以分为三个独立的阶段：1932 – 1937 年的“跨学科的唯物主义”阶段，1937 – 1940 年的“批判理论”取向阶段，和从 1940 到 1945 年的以“工具理性批判”为特征的时期。[5]这每一次转变都是尾随这个动乱时期的历史经历发生的：对魏玛共和国工人运动的期

望，对苏联社会结构的评价和对法西斯主义的分析，引起了理论上的根本转变。这些转变导致了对自我理解的批判理论的重新阐释：理论与实践之间以及主体与理论接受者之间的关系被重新界定，同时，哲学和自然科学，批判理论和马克思主义的互相依存关系被赋予了新的概念。

1937年《传统理论与批判理论》论文的写作，正值法西斯主义看来已经彻底导致德国工人运动及其政党的失败的时候，而这时斯大林公开的恐怖行动和随后在苏维埃权力机构中进行的“清洗运动”，打破了对社会主义首次实验的所有幻想。这些经历反映在对理论－实践关系的重新阐释中，也反映在对理论接受者的根本性的再界定之中。

在1937年以前的时期，真理被界定为“正确实践的一个环节”，[6]是需要与直接的政治成就区别开来的，而在《传统理论与批判理论》中，特殊社会集团的理论性真理与政治实践之间的关系开始变得愈来愈模糊。在1934年霍克海默仍然写道： 67

> 一种理论的价值是由它与各种任务的关系决定的，这种任务是在特定的历史时刻由最进步的社会力量担负起来的。这种价值不具有对全人类而言的直接的效用，而首先只对对这个任务感兴趣的集团有效用。思想在许多情况下确实疏离了奋斗的人，除了其他的以外，它为不信任知识分子做出了辩护。……所以，针对显然不承担义务的知识分子的这项指责……在这种范围内是正确的，因为这种思想的自由漂移不意味着判断的自由，而意味着在关于其自身动机的思考方面控制力的缺乏。[7]

与之相反，在《传统理论与批判理论》中，霍克海默强调的不是

目标的共同性，而是"阶级的先进部分与讲出关于它的真理的个体之间"可能的冲突，"以及最先进的部分和他们的理论家与阶级的其余部分之间的冲突。"[8]预示解放的社会力量的联合是一种冲突性的联合。理论的"价值"是在与社会中的进步力量的任务的关系中得到确定的，然而，不是和它们结成同盟，霍克海默现在却强调思想家的批评态度的价值，思想家与这样的社会力量的关系被看作是一种潜在的冲突和攻击性的批评。"这一真理体现在理论家身上显然很明白：他行使一种攻击性的批评，反对现状的有意识的辩护者，也反对他自己家庭内思想分散、墨守成规、或乌托邦的倾向。"[9]在带有解放意图的社会理论与将要成为解放改革代理人的社会阶级或集团的经验主义的意识之间，不存在必要的趋同共存。

在作为对霍克海默的论文引发的讨论的回响而写的《哲学与批判理论》中，马尔库塞陈述了孤立知识分子并强迫他们"蔑视自己"的存在性的境况：

> 当理论勾划的发展阶段并没有出现，本该导致改革的力量被反击回去并显然要被打败时，那么该怎么办呢？理论的真理并未因此陷入太多的矛盾，相反，它以一种新的光线出现，照亮其客体的新的侧面和部分。……理论在新情况下的变化功能在更为尖锐的意义上赋予它以"批判理论"的特征。[10]

"这种理论的变化功能"是一种信号，表明了马克思主义的批评真理与无产阶级的经验主义意识之间的差距，而理论仍然不断地指出无产阶级是未来社会变革的客观代理人。

68

[…]

霍克海默坚持认为，马克思的社会批判理论始终是一种

哲学学科，甚至是当它致力于经济学批判的时候；他命名了构成政治经济学批判的“哲学契机”的三个方面。第一，政治经济学批判表明了“支配经济学的概念向它们反面的转换”。[11]第二，批判与其客体不是认同的。政治经济学的批判没有使得经济学具体化。它保卫了“自由、自决的社会的唯物主义概念，同时又阻挡了来自理想主义的信念，即：人们除了向现状认输或者聚集权力和利润以外，还可以有其他的选择。”[12]第三，政治经济学批判把各种社会趋向看作一个整体，描写“行将结束的时期的历史趋势。”[13]霍克海默在政治经济学批判中命名了这些“哲学契机”，因为每一个概念上的程序瞄准的，不仅仅是对具体法律和社会结构的经验主义的理解，而且判断、分析什么符合标准化的标准，也就是，通过社会的理性的体制“实现个体的自由发展”。对于霍克海默，正是以一种乌托邦－标准化的标准的名义对已知事实的批判，构成了哲学的遗产。

[…]

一、宣称政治经济学的批判表明了“支配经济学的概念向它们反面的转换”，霍克海默注意到马克思的程序的以下方面：从政治经济学所使用的被认可的范畴的定义开始，马克思展示了这些定义如何转向了其反面。马克思没有将自己的标准与政治经济学使用的那些标准相提并论，而是通过对政治经济学的有用的结果的一种内在的说明和深化，证明这些概念是自相矛盾的。这就意味着，当它们的逻辑意义被彻底地思考时，这些概念就无法解释资本主义的生产方式。政治经济学的范畴是依据它们的内容，这就是说，依据它们试图解释的现象，做出衡量的，结果证明在这一点上是不确当的。马克思的程序中的这一个方面可以被称作内在的“范畴的批判”(categorial critique)。

二、拜物教批判(defetishizing critique)的目的旨在说明，资本主义的社会现实以一种神秘化的形式呈现给个体。自发的、日常的意识如同古典政治经济学话语一样来自于社会现实，这是一个客观的、法制的、自然一样的领域的假定。无论是社会关系还是产生这种类似自然一样的客观性现象的人类活动，都没有被考虑进去。霍克海默所强调的"一个自由、自决的社会的唯物主义概念"[14]，只有建立在个体是他们社会的构成主体的假定上才是可能的。不是"向现状认输"，他们可以重新占有这个社会现实，以让它符合人的潜能的方式对它进行塑型。对于霍克海默，"人有这种选择可能的唯心主义信念"[15]是由马克思消除拜物教批判的程序所证明的。在这种意义上，批判与其客体的范围——政治经济学——是不同一的。通过分析这种客体范围的社会形态及其历史的瞬间性，它还指明了其中指向其超然性的种种矛盾倾向。政治经济学的批判旨在达到一种从经济的统治下解放出来的社会存在方式。

三、马克思对资本主义的批判暴露了资本主义制度的内在矛盾和功能失调，其目的是为了说明它们如何、为什么导致了现在不能得到满足的对立的要求与斗争的产生。批判理论对社会危机进行诊断以便能够实现并鼓励未来的社会变革。正如霍克海默系统阐释的那样，"这里最为重要的与其说是保持不变的东西，倒不如说是行将结束的时期的历史趋势。"[16]他补充说，"经济是导致悲惨的第一原因，而批判，无论理论上还是实践上，都必须首先指向它。"[17]可是"历史性的变革不会不触及到文化领域之间的关系。……孤立的经济学资料因此将不能提供人的社群赖以评判的标准"。[18]

虽然《传统理论与批判理论》的后记的合作者——霍克海默和马尔库塞——认识到"经济是导致悲惨的第一原因"，他

们完全明白，单靠经济危机理论不足以解释两次世界大战期间的矛盾；再者，由于历史变革具有文化维度，危机现象将不会仅仅作为经济的功能失调，而且还会作为已经历的危机来体验。

[…]

文化关系与心理关系已经作为个体在其中体验经济所产生的危机的领域被标示出来。尽管是由经济引起的，这些现象在本质上不具有经济学的意义。正如他们早期试图将埃里希·弗洛姆的精神分析研究整合到研究所的研究规划的努力所表明的那样，霍克海默和他的合作者们清楚地意识到，有必要开创一种新的社会科学危机理论来处理他们所面临的历史事件。[19]

70

以上简要地分析了霍克海默 1937 年的论文和他与马尔库塞合著的《哲学与批判理论》的《后记》。从上述分析可以看出，两篇论文的阐述中都存在未解决的紧张关系：一方面，承认不仅不存在理论家立场与工人运动立场之间的趋同，而且，实际上，存在着永远增大的差距。虽然批判理论列举了工人阶级的某些部分作为自己的“接受者”，可是后者愈来愈不被看作是一个经验的社会集团；相反，所有共享“批判意义”(critical sense)的个体，越来越被称作批判理论的接受者。另一方面，霍克海默坚定地把政治经济学批判看作一种研究范式，坚持内在于这种批判的解放的利益。

[…]

历史发展颠覆了霍克海默在其《传统理论与批判理论》中出色地保持的那种不稳定的平衡。从第二次世界大战的现实考虑，人们对全部的马克思政治经济学批判范式提出了疑问。当这种理论与实践、主体与理论潜在的接受者之间日益增大的裂痕，导致了对政治经济学批判本身的怀疑时，就发生了从

"批判理论"到"工具主义批判"的范式的转变。弗雷德里希·波洛克在一篇论文中进一步论述了两次世界大战期间自由资本主义本质的变化,以及这种变化对于马克思政治经济学批判的结果。这篇文章刊载于社会科学研究所的最后一期杂志上,即现在的《哲学与社会科学研究》。

在《国家资本主义:其可能性与局限性》中,波洛克将第一次世界大战结束以来发生在西方社会的政治经济结构的变化描述为"从个体资本主义转向国家资本主义的过渡进程"。[20]波洛克还说:

> 与后者的极权主义形式最接近的做法出现在国家社会主义时期的德国。从理论上讲,国家资本主义的极权主义形式并不是目前的形式变革惟一可能产生的结果。可是,为这种极权形式构建一个模型比为国家资本主义的民主形式更容易,对于后者,我们的经验没有给予我们多少可以按图索骥的线索。[21]

"国家资本主义"这个术语暗示,这种形态是"私人资本主义的继承者,国家接受了私人资本主义的重要功能,利润利息仍然扮演着重要的角色,而且它不是社会主义。"[22]

71

国家资本主义从根本上转换了市场的功能,使得它不再充当生产与分配的协调者。这种功能现在是由一个直接的控制系统承担的。"贸易、经营以及劳动自由高度服从于政府干预,以至于它们实际上被废止了。所谓的经济规律随着自主市场一起消失。"[23]如果自由贸易、经营,和出卖自己劳动力的自由——简言之,交换市场——正在成为过去,那么必然出现的社会政治秩序的批判就不能再采取政治经济学批判的形式。首先,这个新的社会秩序的公共机构的结构再不能按照

市场法则做出界定，而是要根据国家法规非个人的管理。不断增加的社会的国家化和国家新的特权，产生各种公共机构的结构，其社会学意义对政治经济学以外的新的分析范畴提出了要求。[24]其次，如果所谓的经济规律也会随着"自主市场"消失，那么就不能将新的社会秩序的动力和危机可能性仅仅描述为内在于经济运行的矛盾。[25]在国家资本主义条件下，经济危机要么被延缓，要么被转化。最后，如果市场上的交换自由曾经实现了自由主义的资产阶级社会规范理想——个人主义、自由和平等，那么随着直接控制体制支持下的市场的消失，自由主义的规范化的理想也会消失。仅仅靠政治经济学批判，将再也不能提供通向公共机构结构、规范化的意识形态、以及新的社会秩序的危机可能性的通道。

马克思的政治经济学批判同时是对作为整体的资本主义社会形态的批判。在自由资本主义时期，对这种社会形态的批判可以通过政治经济学之批判表现出来，其原因有二：其一，按照马克思的观点，生产的社会关系对自由资本主义公共机构的主要成分做出界定，其途径是承认该社会某种特定的财产、权力和特权的分配模式的合法性。在资本主义制度下，不仅经济"游离"于社会政治势力的制约之外，而且这种"游离的经济"反过来又为社会权力和特权的再分配提供了机制；其二，资本主义市场的交换关系为这种社会提供了规范化的合法化(normative legitimation)，达到了随后的社会权力与特权的区别被看作是自由签约个体的行为之结果的程度。"自主市场"体现了自由、允许和个人主义的理想，它们提供了现存社会秩序的合法化。正如波洛克所设想的那样，"随着自主市场的消失，"政治经济学的批判不再充当新的社会形态之批判的基础。

用另外一种方式表述，一种国家资本主义的社会批判理

72

论不可能是国家资本主义的政治经济学的批判，有两个原因：随着国家直接控制制度下的自主市场的消失，财产、权力和职权的分配变得“政治化了”。这种分配不再是市场规律，而是政治指令的结果。对国家资本主义的社会结构进行分析，人们需要的不是一种政治经济学，而是一种政治社会学。随着曾经自主的市场的“政治化”，自由资本主义规范化的理想和意识形态的基础也得到了转化。这就需要重新分析国家资本主义合法化的形式：自主市场的衰落也带来了“法制”的衰落；自由主义被变成政治独裁主义并最终变成极权主义。[26]

20世纪60年代末以来，“法兰克福学派的社会批判理论”在英语世界渐渐获得影响，其内核就是分析19世纪的自由资本主义如何一方面转化为大众民主，另一方面转化为国家社会主义的那种极权主义形态。1939年至1947年间，法兰克福学派的成员致力于分析这种转化的经济、社会、政治、心理、以及哲学后果。波洛克集中讨论政治经济学，弗朗兹·纽曼（Franz Neumann）[27]和奥托·克尔海默（Otto Kirchheimer）[28]主要研究政治社会学和政治理论，而霍克海默、阿多尔诺、和马尔库塞则重在探讨这种转化所具有的社会学、经济学和哲学意义。[29]

[…]

虽然这一时期存在关于国家社会主义的恰当的政治－经济学定义的分歧，一边是马尔库塞，另一边是霍克海默和阿多尔诺，[30]以下三点描述了他们三个人都利用的隐含的社会学模式：

自由资本主义和自由市场竞争与自由国家、家族式的资产阶级家庭、反叛的人格类型、或者强烈的超我相互关联；

国家资本主义（阿多尔诺和霍克海默）或者垄断资本主义（马尔库塞）与法西斯主义国家、独裁主义的家庭、以及独裁的

人格类型相互关联；

或者，相同的经济现象与大众民主、资产阶级家庭的消失、顺从的人格类型、和超我的"自动化"相互关联。

这种社会学模式确立了生产力的组织层面、社会公共机构的结构、和人格构成之间的功能性关系，在其框架之内，"合理化"和"工具理性"的概念被用来描述社会形态的组织原则、人格的价值取向、以及文化的意义结构。

阿多尔诺、霍克海默和马尔库塞之使用"社会合理化"，指的是下述现象：行政和政治控制的机器延伸到了社会生活的所有领域。这种控制权的延伸通过比以往更加行之有效、更能预测的组织技术得以完成，是诸如工厂、军队、官僚机构、学校、和文化产业这样的机构发展了这些组织技术。将科学技术不仅运用到外在自然的控制，而且用于人际关系的控制以及对内在自然的操纵，为这些组织技术的效率和可预测性提供了可能。这种科学技术性的控制机器借助将工作和生产过程分解成简单的、同类的单位产生效用，分割的过程伴随着组织单元内部和外部的社会的原子化(social atomization)。在机构内部，个体的合作服从于控制机器的规章准则；在组织单元以外，家庭的经济、教育、心理功能的破坏将个体送到了大众社会非人的势力的手中。现在，个体为了生存下去就必须使自己适应于控制机器。

"合理化"和"工具理性"的范畴得到延伸后，含糊地指社会进程、个性构成的原动力和文化意义的结构，这个事实已经暗示马尔库塞、阿多尔诺、和霍克海默使社会和文化的合理化过程不加区分地重叠在一起，而麦克斯·韦伯(Max Weber)则一直努力把它们区分开来。[31]这种异质合并就他们而言引起了一个重要的问题：在接受韦伯对西方社会合理化动力之诊断的同时，他们又从理性的非工具范式的立场上批判了这一

过程。可是，这种非工具的理性再也不能内在地停泊在实际中，而是呈现出增长着的乌托邦特征。随着这一步的迈出，“批判”概念本身出现了一个根本性的变化。这种理论范式，74 即所谓的“工具理性之批判”，导致了内在的、以消解拜物教为目的的批判程序发生了根本变化，而批判理论的第三种功能——即危机诊断——则消失了。

(二)工具理性批判及其阻遏

对这种新的批判理论范式做出最明确阐释，并且包含二战以后法兰克福学派的主要理论观点的文本就是《启蒙的辩证法》(*The Dialectic of Enlightenment*)。这是一个艰深难懂的文本；[32]其中相当大一部分是依据格瑞特尔·阿多尔诺为阿多尔诺与霍克海默之间的讨论做的纪录写成的。该著作完成于 1941 年，三年后在阿姆斯特丹出版，1969 年在德国再版。文本的一半以上由对启蒙概念的说明组成，其中有两篇附录，一篇是阿多尔诺写的关于《奥德赛》的文章，另一篇的作者是霍克海默，是关于启蒙运动与道德(Morality)的。[33]

[…]

在《启蒙的辩证法》中，阿多尔诺和霍克海默坚持认为，将人从他自己招致的受监护状态中解放出来的启蒙运动的允诺，不可能通过单纯的、自我保护的工具理性获得：“世界范围的自然的统治转而反对思考的主体本身；他已经一无所有，只剩下这永远具有同一性的‘我思’也许会陪伴我的表征。”[34]为了寻找这个论题的基础，他们研究了自我的精神考古学。奥德修斯的故事为他们揭示了西方主体构造中的黑暗点：自我对“他者”的恐惧在文明的进程中被对他者的统治所克服，

这里他们把“他者”视为自然。可是，由于他者不是完全异己的，而作为自然的自我对于自然本身也是他者，自然的统治就只能象征着自我的统治。荷马式的自我在自然的黑暗势力与文明之间做了区分，表达了人类在被他性(otherness)所吸收时的最初的恐惧。神话讲述英雄如何借助遏制自然的多样性构造自己的身份，还表述了这个故事表面的内容。人类将受害者内在化，从而为克服对他者的恐惧付出了代价。奥德修斯只有心甘情愿地将自己屈从于塞壬们(Sirens)那令人迷惑的魅力才能逃避她们的呼唤。牺牲的壮举反复地表现人对自然的黑暗势力的认同，其目的是为了让他们在人性的内部净化自然。[35]可是，正如国家社会主义带来的从文明向野蛮的衰退所表明的那样，奥德修斯的诡计[List]，西方理性(ratio)的由来，一直没有能够克服人对他者的最初恐惧。犹太人是他者，陌生人，是人同时又是类人。尽管奥德修斯的狡猾包括与他性达成和解的努力，其做法是模仿像它一样的行为(比如：为独眼巨人库克普罗斯提供饮用的人血，与喀耳刻(Circe)睡觉，倾听塞壬们唱歌)，而法西斯主义却通过计划使得他者变得像它自己：

75

> 如果模仿使得自己变得像周围的世界，同样，虚假的计划使得周围的世界变得像它自己。如果对于前者外部世界是内部世界不得不接近的模型，如果对于它陌生者变得熟悉了，后者便将紧张的内部准备好猛地将外在性吸进来，将熟人也当作敌人镇压。[36]

西方的理性，来源于以变得像他者的方式达到对它的控制的模仿行为，在一种计划的行为中达到顶点，那就是，通过死亡的技术，成功地使他者消失。压制模仿的“理性”不简单地是

其反面，它本身就是对死亡的模仿。[37]

在附加于该文本的一个短文《对身体的兴趣》中，阿多尔诺和霍克海默写道：

> 在熟悉的欧洲历史下面，还有另外一个潜在的历史。它是由那些被文明压制和置换的人类的本能与激情构成的。从目前法西斯主义观点看，隐藏的东西暴露出来，一目了然的历史与其黑暗的一面同时出现，不仅国家主义的国家的传说，就连它们的实证主义的批评也都对其只字未提。[38]

毫无疑问，这种对西方文明潜在历史的兴趣是西方理性的潜在历史之导向性的方法论原则，而这种历史正是该文的主体所展示的。奥德修斯的传说和大屠杀的故事，启蒙之谜，和成为神话的启蒙运动，这些都是西方历史的里程碑：文明的起源及其向野蛮的转变。

可是，阿多尔诺和霍克海默无情的悲观主义，他们对"资产阶级的黑暗作家"——霍布斯（Hobbes）、马基雅弗利（Machiavelli），和曼德维尔（Mandeville）——及其虚无主义的批评者——尼采和德·萨德（de Sade）——所表达的同情，仅仅凭着那时人类历史的黑暗是解释不了的。正如他们在1969年的前言中承认的那样："我们不再坚持本书中曾经说过的一切。这也许会与一个把真理归因于时间的内核而不将它作为永恒的东西与历史之运动相提并论的理论格格不入。"[39]不过他们坚持，启蒙运动向实证主义，"向事实本身的神话"的转变，以及理智对精神的敌意之间的彻底认同，继续不可逆转地照样进行。他们的结论是，"本书所表达的那种向着整体综合的发展，被打断了，可是从来没有终结。"[40]"整体

76

综合”(total integration)的概念已经回应了阿多尔诺对“全面管理的社会”(wholly administered society)的诊断和马尔库塞的“单向度性”(one-dimensionality)命题。[41]启蒙运动之批判如同它试图批判的虚假的整体性一样整体化了。

这种对启蒙运动的“全面批判”引起了与1937年批判理论概念的根本决裂。人类与自然关系的历史,并非如马克思希望我们相信的那样,展示出一种解放的原动力。生产力的发展、人类控制自然能力的增强,并没有伴随着人与人之间控制的消失,相反,对自然的控制越是变得理性化,社会控制就越是变得老谋深算与难以辨认。劳动行为,作为人类用模仿自然力的手段利用自然的举动(马克思),确实是人类之狡计的一个例证。然而,正如对奥德修斯的解释表明的那样,这种靠模仿自然以征服自然的努力是以牺牲的内在化为代价的。劳动确实是欲望的升华,但是将欲望转化为产品的具体化举动并不是自我实现的行为,而是导致一种在精神上控制自然的恐惧行为。具体化不等于自我实现,而是伪装成自我肯定的自我否定。

作为控制自然的劳动以及作为自我否定的劳动这两个命题,如果和在一起,就意味着必须否定马克思关于物种通过社会劳动实现向人类进化(humanization)的观点。即使1937年的霍克海默认为社会劳动既包含解放的契机,又包含理性的内核,那么今天在社会劳动中再也难觅它们的踪迹。解放和理性都必须在另外的例证中寻找。不过,《启蒙的辩证法》的总体化诊断并没有告诉我们到何处去寻找。劳动行为的这种从自我实现到升华与压抑的转变,在批判理论的逻辑中造成了一个真空。至于何种行为(即便有),在物种的进化过程中对其向人类的转化做出了贡献,而批判本身又是以何种行为(即便有)的名目发言的,这些都没有弄明白。

[…]

77 按照阿多尔诺和霍克海默的观点，文化的任务就是以他性为依据确立自我同一性，而理性就是这一任务借以完成的工具。[42] 理性(Ratio)是命名的自我的诡计。语言将客体与概念、自己与他者、自我与世界分离。语言控制外在性，不是像劳动一样，迫使它为人类工作，而是将它降低为一个同一的基础(substratum)。尽管魔术中，名称与被命名的实体之间存在的是"血亲关系，而不是目的关系"，[43]但是西方文明进程中置换魔术符号的概念，却将"存在的多重契合性"简化为构造意义的主体与无意义的客体之间的关系。[44] 世界的祛魔，魔法的失效，主要不是从前现代性向现代性过渡的结果。从符号到概念的过渡就已经意味着祛魔。理性抽象物则通过概念和名称进行抽象、寻求领会。抽象只有在将其归结为同一性的范畴内才能把握具体，在他性中清除了他者。凭着无情的雄辩，阿多尔诺和霍克海默追寻文化理性主义的非理性直至其源头，即，作为西方理性之深层结构的同一性逻辑：[45]

> 当宣布树不再简单地是其本身而且是作为另一棵树的证明——权威之所在的时候，语言表达了某物是其自己可是同时又是它自己身边的另外一个的矛盾，也就是同一与非同一的矛盾。……人们往往将这种概念定义为对所有包括在内之物的特征化统一，在最最开始的时候它是辩证思考的产物，据此，任何一个永远是它所是之物，因为它变成了它不是之物。[46]

这里，一种社会批判理论的阻遏结构，正如阿多尔诺和霍克海默构想的那样，已经清晰可见了。如果启蒙运动和文化理性化的困境只展示了由理性构造物，同一性逻辑的巅峰，那么，

那种揭示启蒙的辩证法的理论则使得它所谴责的控制结构本身获得了永恒，而这种理论的实施用的正是这相同的理性的工具。启蒙的批判正如启蒙本身一样被这同样的负担所诅咒。这种阻遏得到了阿多尔诺和霍克海默本人的承认；[47]它没有得到解决，但却通过希望得到了补偿，这种希望是，启蒙的批判依然能够唤起非同一性逻辑的乌托邦原则，可是一旦以推论的形式对这种原则做出清晰表述，就必须拒绝它。启蒙的终结，“人类天生的罪孽”的终结，是不能以推论的形式陈述的。如果启蒙是非同一性逻辑的巅峰，那么对启蒙的征服就只能是一个将存在的权利归还给非同一者、被镇压者、以及受统治者的问题。因为就连语言本身也背负着在命名的行为当中遏制他者的概念的诅咒，[48]我们可以唤起他者但却不能为它命名。就像犹太传统中不可呼其名而只可呼唤的上帝一样，理性历史的乌托邦超然性是不可命名，而只能在人的记忆中重新唤起的。 78

[…]

被称作“启蒙运动的辩证逻辑”的课题最深远的影响是对批判概念本身的转变。“启蒙运动的辩证逻辑”还旨在成为启蒙运动的“批判”。然而，当人们坚持自治的理性仅仅是服务于自卫本能的工具理性的时候，康德式的批判课题被从根本上改变了，这种批判的意义在于，它是“以其自身的可能性为条件的理性的自我反思”。诚如鲍迈斯特尔（Baumeister）和库仑坎夫（Kulenkampff）正确评述的那样：

> 古典理性主义哲学实施针对教条主义的假定和非真实的理性内容的批判，所采取的形式是对其自己纯概念的反省。然而，哲学思考却据此而对理性真正的本质和深藏在其基本原理中的缺失熟视无睹。从而可以说，批

> 判理论，虽然真实于这种理论的主张，再也不能呈现出超验反思的形式，也不可依赖于传统哲学现有的形式。只有从这么一种立场上批判才具有可能性，即允许人们询问理性的主导概念的构成，尤其是理性与自然之间固定的普遍的反差。关于理性的批评概念不可能从理性的自卫本能，而只能以其起源的更深向度为出发点从自然中获取。[49]

理性对其自身可能性之条件的自我反思如今意味着揭示理性的系谱，暴露理性与自卫本能、意志自由与自然决定论之间关系的潜在的历史。然而，由于系谱本身被认为是历史知识中的批判，而不仅仅是其中的训练，问题又回来了：允许批判理论通过运用希望展示其自身病理史的完全相同的理性，从事一种对理性的病理学反思的批判理论的立场是什么呢？[50]

从政治经济学批判向工具理性批判的转化不仅表明批评客体中的转移，更重要的是，批判逻辑中的转移。上文描述为内在批判、消解拜物教化批判和作为危机诊断批判的这三个

79

方面，各自都受到了质疑。内在批判变成了否定的辩证法，消解拜物教化批判变成了文化批判，危机诊断被改造成了一种带有乌托邦意图的怀旧的历史哲学(a retrospective philosophy of history with utopian intent)。

作为否定的辩证法的内在批判

依照阿多尔诺的观点，内在批判的任务是转换“概念，这些概念，在某种程度上，是它从外部带入客体，不受支配的，寻求成为，且用其所是之物与之对抗之物。内在批判必须将时

空固定的客体的刻板化解为一片可能与真实的紧张状态。"[51]正如黑格尔对本质与现象的辩证逻辑所作的分析那样,存在之物,不仅仅是幻象[Schein],而且是本质的现象[Erscheinung]。[52]现象曾经而且同时揭露与掩盖本质。如果它不掩盖本质,就不过是个幻象,如果它不暴露本质,就不可能是现象。反过来,本质不仅仅是件不可指的东西(beyond)。它通过现象被包含在世界中。它是"存在之物目前尚未存在的实在"。将固定客体的刻板化解为一片可能与真实的紧张状态,就是将本质与现象的统一理解为现实存在。本质界定存在之物的各种可能的范围。当现象的现实依据本质,即在其各种潜在可能的语境中得到理解时,现实就变成了现实存在。它不再简单地是,因为它变成一种可能的实现,而且其实在存在于这么一个事实:它永远能够将未实现的可能性转变成实在。[53]

毫无疑问,政治经济学的内在批判也是旨在转变政治经济学从外部带"入客体,不受支配地,寻求成为之物"的概念。通过说明政治经济学的范畴如何自己转变成其对立面,马克思也将存在化解为"一片可能与真实的紧张状态"。用黑格尔的话说,内在批判永远既是一种客体的批判,也是一种客体的概念的批判。将这个客体作为实在掌握,意味着证明客体所是之物,是虚假的。其真理在于,客体假设的真实性是一个纯粹的可能性,是由一整套其他的可能所界定的,而它不属于其中。否定存在之物的真实性,意味着承认"众所周知的事如此这般,就因为它是众所周知的,而不是为人所知的。"[54]这暗示,一种使存在之物具体化的认知模式,不是真正的知识。真正的思辨的知识,关于概念的观点,是把握现象与本质的统一,并且领会,实在之物,因为是可能的,也就是必然的,而且因为是必然的,也就是一种可能。

80

正是为了暗中破坏黑格尔所假定的，关于概念与客体、本质与现象、可能性与必然性的思辨的同一性，阿多尔诺将内在的批判转化成了否定的辩证法。[55]否定的辩证法就是没有止境地将各种概念转化为它们的对立面，将所是之物转化成可能是，但却不是之物。揭示可能是之物并不意味着假定它不得不是。正好相反，否定的辩证法力图说明，不存在调和与对可能之物的必然性的洞悉的尽头。事实上，阿多尔诺的任务是证明存在之物的过剩，证明客体蔑视其概念，而且概念注定不能找到其本质。这样，阿多尔诺就暗中破坏了他所实践的内在批判的那些概念上的假设。否定的辩证法成了纯否定性的、永远蔑视实在之物的一种辩证法的运用。否定性的话语正好丢弃了马克思可能会依然预先假定的东西：对存在之物必然性的洞见还会导致对可能存在之物的理解，而可能存在之物是值得为之奋斗的。对比之下，否定的辩证法否认存在一种对解放的实在之物而言的内在逻辑。[56]否定性、非同一性、使那种思考用来追求同一性的激情非神秘化，这些并不能保证解放的效果。或者，用阿多尔诺的话说，它们保证这些结果将会是解放的，恰恰是因为它们根本就拒绝做出保证。阿多尔诺拒斥内在性的逻辑，同时又保持内在的批判。只要内在批判的方法预设了一种内在逻辑的发展，指向概念与现实之间增长的透明度或准确性，批判就变成了一种辩证法，一种不可避免性的神话，受到一种对思考与存在的同一性的信念的引导。阿多尔诺虽然否认思考与存在的同一性，但却坚持它们之间的调解：

整体性属于一种调解的范畴，而不是直接控制和征服的范畴……社会的总体性是独自存在的，除了它联合之物以及反过来构成它之物之外。它通过其个体的环节

生产和再生产自己。[57]

否定的辩证法的任务是，揭示无中介性的中介本性，而不会因此堕入幻想，认为所有的无中介性都必须通过中介起作用。只有当整体性变成极权主义的，当非同一性、他性、和个性的所有环节都被吸收进一个整体时，这样的情况才会出现。

随着自由市场经济转变为有组织的资本主义，资产阶级个人主义的经济基础也被破坏了。个体在市场的交换关系中已经通过自己的努力和活动实现了其自由与平等，现在却成了一个历史性的时代错误。资产阶级意识形态的标准化批判，已不能作为一种政治经济学批判得以施行。资产阶级社会的发展已经破坏了它自己的理想。意识形态批判再也不能将特定的规范置于现实存在的对立面，相反，它必须对一个正处在消灭规范过程中的现实存在进行非神秘化，而那些规范一度曾提供了它自己合法化的基础。规范的批判必须作为一种文化批判进行，既要将文化神秘化，又要揭示其内在的乌托邦可能性。[58]

81

作为文化批判的非拜物教化批判

虽然马克思对商品拜物教的分析继续为文化批判提供原型，这种范式在阿多尔诺和霍克海默的著作中却遭到了严重的修改。对商品拜物教的分析是围绕着一种隐喻进行的，那就是将社会与历史现象具体化为“自然现象”。由于商品的交换掩盖了商品生产的过程，市场规律掩盖了通过具体的人的活动与关系对规律相似物的构建，非拜物价化的话语将生产与交换、使用价值与交换价值、人类的构建活动与文化中的现

象对立起来。交换关系的一个自治领域的消失改变了马克思授予生产的本体论的优先权。生产领域并不是如同本质之对现象一样支持流通领域。随着生产领域不断增进的合理化和生产与交换的日益集中,垄断资本主义开始发展成一种社会现实,所有的反差都消失了,除现在之外的各种选择都变得令人难以置信。早在1941年,霍克海默就将社会现实的这种转变描述为"语言向一个符号系统的语义分解"。[59]个体,依照霍克海默:

> 没有梦想与历史……永远是全神贯注、准备充分的,永远瞄准某个直接的实际目标……他把口头的话只是当作信息、方向和命令的媒介。[60]

随着自我及其反思理性的衰落,人类的关系趋向于一个点,在那个点上,所有私人关系之上的经济规则,生命的总体性之上的商品的普遍控制,都变成了一种新型的、赤裸裸的命令与服从。[61]

82

这种控制的整体化,一个人类语言消失于其中的符号系统的整体化,不再将自己呈现为一个否认其自身历史性的准自然的领域(a sphere of quasi-naturalness)。相反地,文明与自然、第二自然与第一自然之间真正的反差,开始消失。[62]控制的整体化意味着不断增长的自然本身的操作(manipulation)。自然与文明之间的对立如今变成了自然对文明的复仇。鉴于马克思曾经对历史现象自然化进行了非神秘化,批判理论家们试图对自然的历史化进行非神秘化。法西斯主义所操纵的正是受抑制的自然对控制的总体性的反抗,而大众工业使之再流通(recirculate)于性、快乐、和虚假幸福的形象中的,正是受抑制的自然之反抗。对内在与外在自然的抑制

已经发展到了如此空前的地步，以至于对这种抑制的反叛本身都变成了剥削与操纵的对象。在这样的条件下，“商品拜物教没有将历史扭曲进入自然，但却利用受抑制的自然之反抗将对我们身内与身外的自然的社会剥削神秘化。用阿多尔诺的话，交换价值不再掩盖使用价值的产生；正好相反，今日之商品争先恐后地将自己直接呈现在使用价值面前，满足了人们对手工制品、原始的自然、简朴、和非人造物的怀旧情绪。尽管在自由资本主义时期，使用价值是交换价值的载体，但是在有组织的资本主义条件下，交换价值只要能够呈现为无中介的使用价值的载体就有销路，因为广告工业会引诱我们享用这种使用价值“自然产生的”品质。法西斯主义统治下对自然的野蛮行径，通过大众媒体与文化工业对自然诱惑性的剥削，以及保守主义的文化批评表达的对自然与有机世界的怀旧情绪，都有这个共同点：它们操纵受抑制的自然的反抗，将它变成了屈服、遗忘、和伪－幸福。[63]

作为带有乌托邦意图的怀旧的历史哲学

如果有组织的资本主义已经消灭了自主市场，如果竞争的个体资本的不合理性已经被垄断的国家控制制度所置换，那么经济危机的趋向与可能在这样的社会里会怎么样呢？波洛克在其 1941 年的文章中已经宣称，这个制度处理与控制危机的能力大得不可预料。[64]在战后的时期，批判理论家强调，有组织的资本主义已经消除了危机的可能性而没有消除制度的不合理之处。资本主义制度的不合理之处不再让自己作为社会危机成为其组成部分。对于这种现象，该负责任的不光是经济，还有文化中的种种变化。

83

在《爱欲与文明》中，马尔库塞这样阐明了工业－技术文明条件下社会危机的不可能性：可能会使对工业－技术文明的征服成为可能的客观条件本身，也阻止了这种变化所必需的主观条件的出现。[65]合理化的悖论在于如下事实，清醒状态下的个体不可能认识到会导致自由之丧失的逆转的真实条件。在工业－技术文明条件下，科学技术向生产力的转变，以及随之而来的直接劳动从生产过程中的消失，提供了终止自由之丧失的现实可能性。个体不再将劳动体验为以完成特定任务为目的的有机能量的痛苦运用。劳动过程变得与人力无关，并且日益依赖于人们集体努力的组织与合作。直接劳动在工作过程中正在消失的重要性——马克思在其《手稿》(*Grundrisse*)中已经分析过了，并没有导致相应的对个体的社会文化控制的衰落。

恰恰相反，权力关系的非人性化与合理化，带来了个体同一性构成机制中相应的变化。[66]随着家庭中父亲作用的衰退，反对权威的斗争也失去了焦点：自我不能获得个性化，因为，失去了与之斗争的人的形象，他再也不能体验同一性构成个性化的高度个人的、异质的过程。在反对某个人的形象的俄狄浦斯式的斗争中不能解除的攻击，随之被内在化了并且产生了罪恶。[67]

自主人格的消失所带来的最深远的影响，是"个体与其文化之间现有联结"的削弱。[68]道德的实质消失了。工业－技术文明中道德的实质消失，使得到目前为止一直以对过去反叛的记忆之名进行的群体反叛的源泉干涸了。作为集体记忆知识库的文明的丧失，威胁到了文明本身的原动力：反叛、镇压、以及复兴的反叛。当文明不再是一个活生生的现实的时候，对未实现的、被引入歧途的许诺的记忆，不再继续是现在的一个历史的可能性，而受压制者的反叛正是以这些许诺的

名义进行的。

现代工业－技术文明的改观(transfiguration)必须始于一种记忆(Erinnerung)的行为，它释放被忘却、被抑制、被否认的意义，以及对以往反叛的乌托邦式的希望与抱负。马尔库塞没有对西方本体论与同一性逻辑进行批判，而是致力于重建西方本体论潜在的乌托邦向度。通过证明两极对立关系是西方本体论呈现于其中的双重结构，马尔库塞支持了记忆的挽救功能；这些对立包括：理念与爱欲(Logos and Eros)、时间的无穷推移与超越一切时间的愿望、以及存在物有害的无穷与存在的充实(the bad infinity of the existent and the fullness of being)。[69]

但是，这种补偿的记忆不能在历史的连续统一体(the continuum of history)内部得到激活，正好因为历史以这么一种方式呈现，以至于它会否定自己的过去、自己的历史。工业－技术世界所产生的单向度的社会消除了本体论的在其内部发展并且呈现于其中的范畴。这意味着社会批判理论，以有补偿作用的理论的名义发言，其本身却位于历史的连续统一体之外部；在否定时间之统治的努力中，它求助于对从时间之外终止所有时间的愿望的记忆。[70]马尔库塞复活了爱欲与理念、那喀索斯(Narcissus)与奥菲士(Orpheus)这些原始的两极对立，试图揭露一个被解放的感性(sensuality)革命的可能性。那喀索斯以一个新本体论原理之信使的身份出现。[71]为了被转换成一种新的道德规范，这种新感性的颠覆潜能必须被重新置于历史的组织之中；但是，按照单向度的命题，不可能存在这种过程的集体的历史载体。

然而，如果这种理论激活的补偿记忆的颠覆潜能仍然处于历史的连续统一体之外，那么，难道批判理论没有认可一种根本性的阻遏，即其自身不可能性的条件吗？社会批判理论 84

从可能转变其基本结构的角度分析一种现存的社会，并且依照这种预想的转变阐释显现出来的需要及冲突。如果批判必须抵制的恰恰就是历史的连续统一体，那么它明白表述的对解放的社会的理想，就变成了一个特许的秘密，不能够与产生于历史过程的连续统一体内部的对需要及冲突内在的自我领会联系起来。批判理论要么必须修改其单向度的命题，要么必须怀疑其自身的可能性。克劳斯·奥夫(Claus Offe)在1968年时就认识到了这一点：批评理论"必须或者限定关于无所不包的操作的争论，承认抑制的合理性系统内部存在结构上的漏洞，或者必须放弃能够解释其自身可能性之条件的宣称"。[72]

85

这种批判不仅适用于马尔库塞的分析，而且适用于通常被界定为"工具理性之批判"的理论范式。如果假定社会的合理化已经在社会结构内部根除了危机与冲突的趋向，而且文化的合理化已经消灭了自主的人格类型，那么批判理论不再在预期的未来变革的范围内移动，而必须退却到进入对于过去的希望与记忆回顾的姿态。批判理论变成了批评思想家对这种历史进程总体性的一种回顾性的内心独白，因为它不是通过对未来可能的变革的透视，而是从过去的立场上看待被经历的现在(lived present)。

[…]

这种结果可以从两个方面阐释。第一，可以宣称社会批判再一次变成了马克思在其早期著作中所嘲弄的批评意义上的纯批评，而且社会批判理论必须证明其外在的标准化承诺的合理性。第二，可以论证批判理论没有变成一种纯批评，因为它依然借助内在于对当下资本主义社会之自我领会的标准与价值，但是所借用的标准的内容已经被改变了。

根据第一种解释，批判变成了纯批评有下列原因：如果当

下资本主义社会发生危机和冲突的可能性被根除了；如果这种社会结构已经消灭了政治经济学批判可能潜在地对其适用的合理性、自由、以及平等的规范；如果，更进一步，历史与自然、文化与非人的本性(non－human nature)之间的实际边界已经变得不可辨认；那么批判理论可以借助的标准化的标准又在何处，它们又如何得到合理性的证明呢？批判理论家必须或者以借用只有他才有机会接近的、未来的乌托邦幻想的名义发言，或者必须在一个已经根除其自身历史的文明中扮演记忆与良心的角色。无论是这种乌托邦的幻想还是回顾性的记忆，都不是以来自对这种文明与社会结构的自我领会的标准与价值为基础的。批评家的立场超越了现在，将在历史不被出卖的情况下应该存在之物或可能存在之物置于存在之物的对立面。那么，批判本身就成了一种外在的、标准逻辑的(criteriological)探究。马克思针对纯批评的评注，现在可以应用于法兰克福学派自己的立场： 86

> 批评主体的反思面对所有为实例依然自以为是，因为批评主体认为，他为自己保存了一种真实的自由生活以及一种请求形式的历史的未来。马克思已认识到了这种特权是博尔兄弟所拥有的，所以用讥讽的口吻谈到了“神圣家族”。[73]

这种解释将法兰克福学派的立场归纳为“神圣家族”的立场，与之相对照，可以论证虽然政治经济学批判不再作为法兰克福学派的一种范式，仍然存在内在于具有解放内容的当下资本主义社会文化的标准与价值。然而，这些标准与价值不再是由理性主义的自然规律理论提供的，马克思可能视其在自由资本主义的社会机构中的具体体现为理所当然的。批判可

以诉诸的不再是资产阶级公共范围、自由市场和(实施法规的)自由国家的标准。随着政治统治转向理性的管理，自然规律的传统理性与解放的内容被抽空了。解放的标准不再是公共与机构结构中所固有的。相反，必须在文化、艺术、和哲学的尚未实现的乌托邦允诺中(阿多尔诺)，或者在反抗一个压迫社会所要求的献身的人的主体性的深度模式中(马尔库塞)，去寻找这些标准。

阿多尔诺支持绝对精神的尚未实现的乌托邦可能性，因此会用下面这个句子开始其《否定的辩证法》："哲学，曾一度好像被战胜了，依然还活着，因为实现它的环节被错过了。"[74]鉴于允诺成为一个有着理性的现实存在(黑格尔)，或者将要实现理性的大众的物质武器(马克思)的哲学已经失败了，它就必须进行无情的自我批评。哲学的这种自我批评必须重新激活哲学赖以延续存在的幻想——即哲学可以变成现实存在的幻想。这种幻想必须被非神秘化，因为它暴露了概念思考的狂妄自大，而这样的思考认为其他者，不被思考之物，只不过是实现思考的一个媒介物。现实存在不是思考往里而倾倒的容器，尽管正是这种向着思考与现实存在的统一的努力给予了哲学存在的目的或理由。这种阻遏不能被抛弃，而只能通过否定的辩证法不断地实践与复活。阿多尔诺将其批判自称为"不一致"的批判。而必须揭示的正是思考与现实存在、概念与客体、同一性与非同一性之间的不一致。[75]批评家的任务是阐明整体性中的那些裂缝、社会网络中的那些豁口、不协和与差异中的那些环节，因为通过它们，整体的不真实被揭示出来，另外一种生活的闪烁变得明晰可见。在一篇关于社会冲突在当下资本主义社会的各种可能性的文章中，阿多尔诺可以因此提出其他方面的、令人惊异的主张，社会潜在的冲突不是存在于有组织的、集体的抗议和斗争，而是

87

存在于像笑声一样的日常姿态中："所有集体的笑声都产生于这样的替罪羊心理，是释放敌对心理的愉悦与（不允许这样的）指责的控制机制之间的一种折中。"[76]当人们要求对社会冲突做出严格的社会学的定义时，人们会阻断通往这种不可理解的那些经验的道路，但是"它们的细微差别包含类似于暴力的印痕和解放之可能性的密码。[77]

通过这种解放的不一致的方法，阿多尔诺成了一个发达文明的人类文化学者，试图揭示那些隐含的对抗与苦楚的环节，在这些环节中，人类蔑视被治理的世界的潜能变得一目了然。阿多尔诺借重的这些可能解放的密码能否证明批判理论的标准化观点的正确性还不清楚。对工具理性之批判明确表述了"神圣家族"的特许的话语的指控依然没有得到答辩。从政治经济学批判向工具理性批判的过渡不仅改变了被批判的内容，而且改变了社会批判以及意识形态批判的逻辑本身。

注　释：

[1] 参阅麦克斯·霍克海默为马丁·杰伊：《辩证的想象：法兰克福学派和社会研究所的历史，1923－1950》撰写的《前言》，波士顿 1973 年版，第 xii 页。

[2] 同上。

[3] 赫伯特·马尔库塞：《哲学与批判理论》，见他与霍克海默合著的《哲学与批判理论》第二部分，《社会研究杂志》，1937 年，第 637 页，笔者译。马尔库塞的这一部分不包括在霍克海默的《传统理论与批判理论》的标准英译本中，见《批判理论：论文选》，M. J. 奥·康奈尔译，纽约 1972 年版。

[4] 杰伊：《辩证的想象》；戴维·希尔德：《批判理论导论》，伯克利和洛杉矶 1980 年版；安德鲁·阿拉托和伊克·杰哈尔特（编）：《法兰克福

学派精华读本》,纽约 1978 年版。阿拉托和杰哈尔特提供了有用的与法兰克福学派相关的参考文献。近年来,出现了许多研究,它们往往是由否认法兰克福学派在美国所享有的影响的政治意图所推动的,其中佐尔坦·塔尔:《法兰克福学派:麦克斯·霍克海默和泰奥德·阿多尔诺的批判理论》,纽约 1977 年版;乔治·弗里德曼:《法兰克福学派的政治哲学》,纽约 1981 年版;和佩里·安德森:《西方马克思主义思考》,纽约 1976 年版,以它们的误解而引人注目。道格拉斯·克尔纳和瑞克·洛德瑞克在他们的书评性论文《近期关于批判理论的文献》对这些新的文献进行了有用的概括,载《新德意志批判》第 23 期,1981 年春-夏,第 141-71 页。至于德国的有关文献,参阅下一条注释。

[5] 赫尔穆特·杜彼埃尔:《科学团体与政治经验:早期批判理论研究》,法兰克福 1978 年版;阿尔封·索尔纳:《历史与统治:唯物主义社会科学之研究》,法兰克福 1979 年版。

[6] 麦克斯·霍克海默:《真理的问题》,见阿拉托和杰哈尔特(编):《法兰克福学派精华读本》,第 429 页。

[7] 麦克斯·霍克海默:《现代哲学中的唯理论》,载《社会研究杂志》,1934 年,第 26-7 页,笔者译。

[8] 麦克斯·霍克海默:《传统理论与批判理论》,见奥·康奈尔:《批判理论》第 215 页。

[9] 同上。

[10] 马尔库塞:《哲学与批判理论》,第 636-7 页,笔者译。

[11] 麦克斯·霍克海默:《后记》,见奥·康奈尔:《批判理论》第 247 页。最先作为他与马尔库塞合著的《哲学与批判理论》的第一部分,发表于《社会研究杂志》,1937 年,第 627 页。

[12] 同上,第 248 页;《社会研究杂志》,第 628 页。

[13] 同上,第 247 页;《社会研究杂志》,第 627 页。

[14] 同上,第 248 页;《社会研究杂志》,第 628 页。

[15] 同上。

[16] 同上,第 249 页;《社会研究杂志》,第 627 页。

[17] 同上,第 249 页;《社会研究杂志》,第 628 页。

[18] 同上,第 249 页;《社会研究杂志》,第 629 页。

[19] 参阅沃尔福冈·本斯和诺尔伯特·辛德勒:《批判理论与跨学科的唯物主义》,见本斯和 A. 赫内特(编):《社会研究与批判》,法兰克福 1982 年版(英译文本将会出现在本哈比布与本斯合编的《麦克斯·霍克海默:回顾》)。

[20] 弗雷德里希·波洛克:《国家资本主义:其可能性与局限性》,《哲学与社会科学研究》,1941 年,第 200 页。

[21] 同上。

[22] 同上,第 201 页。

[23] 同上。

[24] G. 玛拉莫:《政治经济学与批判理论的关系》,载《美学与交流》,1973 年 4 月(11),第 79－93 页。A. 阿拉托:《政治社会学与政治学批判》,载阿拉托和杰哈尔特(编):《法兰克福学派精华读本》,纽约 1978 年版,第 3－5 页。

[25] 莫瓦施·波什通和巴巴拉·布瑞克:《批判理论与传统马克思主义》,见本斯和 A. 赫内特(编):《社会研究与批判》;本文的简略文本以《批评悲观论与传统马克思主义的局限》为题,刊载在《理论与社会》第 11 期,1982 年,第 617－58 页。

[26] 霍克海默在他那篇有争议的论文《犹太人与欧洲》中分析了欧洲经济自由主义的衰落,考察了反犹太主义在允许不同阶层的人表达他们挫败自由企业体制中的作用,认为犹太人是这方面的代表(《社会科学研究》,1939－1940 年,第 115－37 页)。该论文预示了作者关于从自由资本主义向自由主义过渡概念的某些盲点。他没有能够对自由市场和自由企业体制与像有代表性的政府、权力的分离、立宪、法规、等等一样的政治原则做出区分。

89

这种对政治自由主义作用的诋毁,是法兰克福学派继承正统马克思主义的传统,将政治结构合并,或者不如说降低到经济结构的做法之一。在这个方面,弗朗兹·纽曼的著作是个例外。他对政治自由主义的内在矛盾和模棱两可之处的分析,尤其是他对"法规"与"主权"之间矛盾的说明,仍然是研究自由政治思想史最好的范例之一。参阅 F. 纽曼:《法规的统治》(A. 索尔那编译),法兰克福 1980 年版,最先以《法规的统治》(1935)为题,作为博士论文提交伦敦经济学院,指导教师哈罗

的·拉斯基(Harold Laski),也见纽曼的论文集《经济，国家与民主》,法兰克福1977年版。

[27] 除上一个注释中提到的著作外,参阅弗朗兹·纽曼:《庞然大物:国家社会主义的结构与实践》,伦敦1942年版,和马尔库塞(编):《民主与极权主义国家》,格伦柯1957年版。

[28] 迁移到美国之后,奥托·克尔海默在哥伦比亚大学担任政治学教授,直至1965年,其最重要的著作有:《惩罚与社会结构》(纽约1939年版),《政治的公正:用于政治目的的法律程序》(普林斯顿1961年版),《政治与宪法》(法兰克福1964年版),《法制国家的作用》(法兰克福1972年版)。

[29] 我所指的分析分别见:秦奥德·阿多尔诺和麦克斯·霍克海默:《启蒙的辩证法》(1947年德文版);这里使用的是第7版(法兰克福1980年);由约翰·卡明翻译的英文本(纽约1972年)靠不住,我在文中将不采用它;和麦克斯·霍克海默:《理性的消失》(1947;纽约1974),德文本(法兰克福1974)由A. 史密特翻译。在这个一般性讨论中还包括:霍克海默的论文《犹太人与欧洲》、《专制独裁的国家》(1940),英译本见阿拉托和杰哈尔特(编):《法兰克福学派精华读本》,第95－118页,重印于赫尔姆特·杜比埃尔和阿尔封·索尔纳(编):《国家社会主义的经济、权力、与国家》(法兰克福1981年);《理性的末日》,《哲学和社会科学研究》,1941年,第366－88页(也见《法兰克福学派精华读本》,第26－49页)。我还将赫伯特·马尔库塞的论文《现代技术的某些暗示》(《哲学和社会科学研究》,1941年,第414 39页)包括在这种一般性讨论中。

[30] 纽曼、古尔兰和克尔海默用垄断资本主义为国家社会主义政治经济秩序的持续性辩护,伯罗克则,与阿多尔诺和霍克海默一起,捍卫国家社会主义产生的新的社会秩序。在其论文《现代技术的某些暗示》中,马尔库塞一方面赞同纽曼和古尔兰持续性主题,另一方面又引入了一个"技术的"合理性的概念,表现国家社会主义制度下出现的新的统治形式的特征。见416页。

[31] "社会合理化"过程可以从两个层面进行分析:首先,在机构上,它们发起了一个区别过程,作为其结果,经济与政治被分开并且归

人独立自主的范围：一方面是市场与生产，另一方面是国家及其行政和司法官僚机构（参阅麦克斯·韦伯：《经济与社会》[第2卷]，伯克利1978年版，第375页。在社会行为取向层面，韦伯通过经济、国家管理、和法律从真实的合理性向形式的合理性的过渡分析了“社会的合理化”（参阅《经济与社会》[第1卷]，第85、107、178－80、217－26页；[第2卷]，第666、75－89页）。1940年，阿多尔诺、霍克海默和马尔库塞正是将韦伯的分析中的这个方面整合到了他们对国家资本主义的诊断当中。资本主义和官僚行政政治统治的相互依存，虽然很出乎人们的想象，但却为它们提供了分析法西斯主义，和1945年后的战后工业大众民主的原型。

韦伯所谓的“文化合理化”首先指不同世界观的系统化（《世俗宗教的社会心理学》，见《麦克斯·韦伯社会学论文选》，纽约1974年版，第293页）。他把这个过程描述为起源于“世界秩序在总体上是、可能而且在某种程度上应该是一个由意义的‘宇宙’”的要求（同上，第281页）。这样的系统化努力在所有的世俗宗教中都有——有时会导致一神论，由是又会导致神秘的二元论。其次，过去几个世纪以来所有此类的系统化的共同点是魔术作用的衰落（同上第290页）。韦伯好像是依据一种重要的区分对这种文化合理化过程做出分析的，即那些导致世界否定的伦理的世界观与导致世界肯定的世界观之间的区分。参阅韦伯：《世俗对宗教的拒绝极其方向》，见《麦克斯·韦伯社会学论文选》第233页。

90

[32] 参阅最近的尤根·哈贝马斯：《神话与启蒙的纠缠：重读〈启蒙的辩证法〉》，载《新德意志批判》第126期，1982年春－夏，第13页。

[33] F. 格伦兹：《形成之中的阿多尔诺哲学》，《关于一些问题的分析》，法兰克福1977年版，第275页；J. 施穆克尔：《阿多尔诺——衰落之逻辑》，斯图加特1977年版，第17页。

[34] 阿多尔诺和霍克海默：《启蒙的辩证法》，第63－3页。

[35] 同上，第51、167页。

[36] 同上，第167页。

[37] 同上，第37页。

[38] 同上，第207页。

[39] 同上,第 ix 页。

[40] 同上。

[41] 阿多尔诺:《最低限度的道德》,伦敦 1974 年版,第 50 页;马尔库塞:《单向度的人:发达工业社会意识形态研究》,波士顿 1964 年版。

[42] 阿多尔诺和霍克海默:《启蒙的辩证法》,第 62 - 3 页。

[43] 同上,第 13 页。

[44] 同上。

[45] 自从 1931 年作了关于"哲学的现状"的演讲以来,阿多尔诺一直关注西方理性潜在的同一性逻辑之批判。无论阿多尔诺与霍克海默在这方面存在什么分歧,对一个非思辨的、非同一性论者的逻辑寻找,无论是在深奥的语言哲学、象征,还是物种的集体无意识中,仍然是《启蒙的辩证法》和《理性的消失》的特征。

[46] 阿多尔诺和霍克海默:《启蒙的辩证法》,第 17 - 18 页。

[47] 同上,第 3 页。

[48] 同上, 第 16 - 17 页;霍克海默:《理性的消失》,第 181 页;《工具理性的批判》,第 156 页。

[49] 托马斯·鲍迈斯特尔和詹斯·库仑坎夫:《历史哲学与美学哲学:阿多尔诺的美学理论》,《新哲学期刊》第 6 期,1974,第 80 页,笔者译。

[50] 在这种语境下,哈贝马斯将阿多尔诺和霍克海默所实践的"传统的意识形态批判"与"整体化的批判"做出了区分:"意识形态批判旨在说明某种研究之中的理论的有效性,不是从其起源的语境中自动解放出来的。它试图证明隐藏在这种理论后面的,是权力与有效性间的不许可的紧张关系,而且正是有赖于这种紧张关系它才获得了承认。"(《神话与启蒙的纠缠》,第 20 页)。对比之下,整体化的批判假定,理性,"一旦工具化了,就变成了权力的相似物,从而交出了其批判的权力"(同上)。它被迫放弃了"有着其自己方式的启蒙运动的极权主义的发展结果——这是一种阿多尔诺清楚意识到的表述行为的矛盾(同上)。

91

[51] 阿多尔诺:《社会学与经验主义研究》,见《德国社会学中的实际争论》,伦敦 1969 年版,第 69 页。

[52] 黑格尔:《逻辑学》,汉堡 1976 年版,第 2 卷,第 11 - 12、101 - 2 页;《黑格尔的逻辑学》,纽约 1969 年版,第 396 - 7、479 - 80 页。

[53] 同上,第 180 - 84 页;《黑格尔逻辑学》,第 550 - 53 页。

[54] 黑格尔:《精神现象学》,汉堡 1952 年版;《黑格尔的精神现象学》,牛津 1977 年版,第 18 页。

[55] 阿多尔诺:《否定的辩证法》,法兰克福 191973 年版,尤其是第 32 - 42 页。

[56] 同上,第 295 - 354 页。

[57] 阿多尔诺:《论社会科学的逻辑》,见《德国社会学中的实际争论》,第 107 页。

[58] 阿多尔诺:《文化与管理》,见《社会学文集》,法兰克福 1979 年版,第 1 卷,第 131 页。

[59] 霍克海默:《理性的终结》,见《哲学与社会科学研究》,第 377 页。

[60] 同上。

[61] 同上,第 379 页。

[62] "今日之文化用相似性给每一样东西贴上标签":阿多尔诺和霍克海默:《启蒙的辩证法》,第 108 页。

[63] "社会以永远组织的、强制的形式危及自然,这在个体中自己再生产为持久的自卫,并据此反击自然以作为对自然的社会控制"(同上,第 162 页)。

[64] 波洛克:《国家资本主义》,见《哲学与社会科学研究》,第 217 - 21 页。

[65] 马尔库塞:《爱欲与文明:对弗洛伊德的哲学探究》,纽约 1962 年版,第 84 页。

[66] 马尔库塞:《爱欲与文明:对弗洛伊德的哲学探究》,法兰克福 1979 年版,第 80 - 81 页。

[67] 同上,第 88 - 9 页。

[68] 同上,93 页。

[69] 同上,第 198 - 9 页。

[70] "强迫自己留在意识上的爱欲被记忆驱除;凭着记忆,它转向

反对剥夺的秩序；它运用记忆于在一个被时间统治的世界上征服时间的努力。"同上，第198页。

[71] 同上，第146－7页。

[72] 克劳斯·奥夫：《技术与单向度：专家政治的一个版本》，见哈贝马斯（编）：《对赫伯特·马尔库塞的问答》，法兰克福1978年版，第87页。

[73] 鲁迪加尔·布纳：《这是批判理论吗？》，见《阐释与意识形态》，法兰克福1971年版，第179页。

[74] 阿多尔诺：《否定的辩证法》，第15页。

[75] 阿多尔诺：《当下资本主义或后工业社会》，见《社会学文集》，第1卷，第369页。

[76] 阿多尔诺：《Ammerkungen 当今的社会矛盾》，见《社会学文集》，第1卷，第193页。

92 [77] 同上。

第四章
“我”之功能形成的镜子—阶段

雅各·拉康

13年前,我在上一次会议上介绍的镜子-阶段的概念,在法国学派中多少已经得到确立;不过我认为值得再一次引起你们的注意,尤其是今天,因为它阐明了我们在精神分析中所体验的“我”的构成。[1]这是一个引导我们反对直接来自“我思”(Cogito)的任何哲学的体验。

你们有些人也许还记得,我们是以人类行为的一个特征开始的,这种特征由一个比较心理学的事实说明。人的童年,有一段时间(尽管很短),虽然在工具性智能上不如黑猩猩,却已经能够认出诸如他自己在镜子中的映像一类的东西。这种识别在《阿哈,真奇妙》(*AhaErlebnis*)的启示性模仿中显示出来,柯勒(Köhler)把它看作情景领悟(situational apperception)的表达,智力行为的一种基本的环节。

这种行为远远没有穷尽,正如同黑猩猩的情形一样;一旦镜像被掌握而且被发现是空的,孩童的这种行为马上产生一系列动作上的反响;在这些动作中,他顽皮地体验着镜像的虚运动与被反射的环境的关系,以及这个虚拟的情结(virtual complex)与它复制的现实的关系,包括孩子自己的身体,外貌或者甚至与他附近的事物。

我们自从鲍德温(Baldwin)时代就知道,这样的事情从6个月的时候开始就可以发生,而且它的重复常常迫使我们思考乳婴在镜子前面的惊人的情景。由于尚不会行走甚至站立,他被狭窄地限制在某种支撑物中,这可以是人或者人造物(在法国,我们称之为娃娃走椅),可是,他却能愉快地蹬动双腿翻越他支撑物的障碍,保持前倾姿势,从而使瞬间模样的镜像保持在他的凝视中。

93

对于我们,这种行为将我们所赋予它的意义一直保留到18个月。该意义揭示了一个力比多的活力(libidinal dynamism),这不仅是个一直留到现在的问题,而且还是一个人类世界的本体论结构。这个本体论结构与我们对偏执狂知识的反思是一致的。

我们只需要将镜子-阶段理解为一种认同(identification),这是在分析赋予这个术语的完整意义上的:即当主体设想某种映像时发生在他身上的变化,这种映像对这种阶段-效果的预言,是通过使用分析理论中的意象(imago)这个老字眼得到暗示的。

小孩在其襁褓阶段运动无力,处于对大人的依赖性中,却能把他的镜中映像(mirror-image)喜洋洋地归属与自己,这好像在典型的情景中展示象征母体(symbolic matrix)。“我”被在其中以一种原始的形式扔了下来,还没等它在与他者认同的逻辑论证中被客观化,还没等语言将它在一般概念上作为主体的功能归还给它。

如果我们想把它归为一个熟悉的系统,也就是说,它还将成为继发(secondary)认同的根源,这种形式也许应该称作理想-我(Ideal-I)。[2]我们将力比多正常化的功能就放置在这些继发认同中。但重要的一点是,这种形式让自我的实例,在得到社会限定之前,处在一个虚构的方向上。这个方向对单

独的个体而言将永远是不能逆转的，或者正相反，它将会无症状地(asymptotically)重返主体的形成过程，无论他必须用来将他与自己现实的不和化解为我的辩证综合取得了怎样的成功。

作为格式塔的身体

事实上，主体在幻想中借以预见其能力之成熟的身体的整个形态，是以格式塔的形式被赋予他的；这就是说，是以一种外在性的方式被赋予的。在这种外在性中，这种形式确实是用于组成的而非被组成的，但是尤其以一种固定它的、形成对比的尺寸和一种颠倒它的对称显现给他，这种尺寸和对称与主体觉得给予他活力的活动的骚乱相矛盾。因此，这种格式塔——其丰富性应该被认为是与人类相关联的，尽管其运动风格尚不可辨认——通过其现象的这两个方面，象征我的精神永恒，同时也预示它异化的结局。这个形式充满了种种对应，它们将我和人自己构想的雕像统一起来的，将我与控制我的幻影，以及自动控制统一起来；在这种控制中，他所制造的世界，在一种含混的关系中，趋向于完成。 94

确实，如果我们根据我们自己身体的意象呈现在幻觉或梦想中镜子的特性做出判断，无论它涉及到其个别的特征，还是甚至是其弱点，或者其客体－投射(object－projection)，或者如果我们在相似对应物(double)的现象——精神现实，虽然是不同种类的，在其中显现——中注意到镜子设备的作用，那么在涉及到意象的地方，镜中映像往往好像是有形世界的门槛，而我们有特权在日常经验和符号功效的半影(penumbra of symbolic efficacity)[3]中大概一睹的正是这些意象隐藏的

面孔。

一个格式塔应该具有在有机体中的塑型功能，这可以用一个生物实验加以证明，该试验本身与心理因果关系的观念格格不入，所以不能使自己用这些术语对其结果做出明确表达。不过它还是认识到，雌性鸽子性腺成熟的一个必要条件是，它必须看见同类的另外一个成员，无论什么性别都行；这种条件本身极为充分，因此，要想取得期望的结果，只需要将鸽子置放在一只镜子的反射范围之内就行了。同样，在迁移的蝗虫之中，要使得蝗虫在一代之中完成从独居到群居的过渡，可以在某个阶段，将一个同类形象的单纯的视觉行动放到它眼前，条件是这种视觉行动要靠风格上足以接近其种类的运动特征的运动提供动力。这样的事实按照同型识别(homeomorphic identification)的顺序被记录下来，而这种识别本身又以塑型的与性感的识别，落入更大的关于美的问题之中。

但是，模仿的事实如果被认为是异型识别的例证，也并不较少启发意义，因为它们提出了生命有机体空间的重要性的问题。心理学的概念看来很难说不比将它们归纳为适应想象中的最高法则的荒谬的努力更适宜于说明这些问题。让我们仅仅回忆一下罗杰·凯洛瓦(Roger Cailois)[他那时很年轻，刚刚与社会学学派教育决裂]是如何说明主体的，当时他用“传说中的精神衰弱”(legendary psychasthenia)的术语，将形体模仿归类为在其假想效果(derealizing effect)意义上的对空间的痴迷。

在将人的知识以偏执狂[4]方式组织起来的社会辩证法中，我们自己已经说明，在涉及到欲望之力量的范畴时，人类知识为什么比动物知识具有更大的自主性，可是它又为什么是在那个超现实主义的不满在其中公然抨击的“缺少现实”的

方向上确定的。这些反思使得我们，甚至在社会辩证法以前，就从镜子-阶段所展示的空间诱捕中，认识到器官缺陷对人在其自然现实中的影响——如果我们还能将任何意义附加在“自然”这个词上的话。 95

我们因而趋向于认为镜子-阶段的功能是意象之功能的一个特例，这个功能将要建立生物体与其现实——或者，如人们所说，内在世界与外在世界——之关系的意象。

然而，在人身上，这种与自然的关系在子宫中就被一种生物体的开裂损害，这是一种原始的不和谐，通过新生儿在最初几个月的不适，肌肉运动失调的现象暴露出来。有关锥形身体构造上不完全的客观概念，以及同样地母性生物体的某些体液残余之在场，证实了我们已经将其作为人身上一个真实的、与生俱来的种的早熟的事实说明的观点。

让我们附带地说一下，这是一个为胚胎学家充分认识的事实，他们使用的是产后胎期性状（foetalization）这一术语，它确定了所谓的中枢神经的高等系统，特别是皮质的优势，神经外科手术使得我们将皮质看作器官内的镜子。

这个进步是作为一个实践的辩证法而经历的。它决定性地将个体的构成投射进历史；镜子-阶段是一部戏剧，其内在的推动从力量不足冲向希望，为（被空间认同的诱惑所控制的）主体制造出连续不断的幻影，从人形的碎片到我们称作整形外科对它们的整合，最终，到对一个异化的本体之盔甲的设想。我们将用其结构的刚度把主体精神发展的全过程印在上面。因此，冲出内在世界的包围圈进入外在世界，引起了对为自我开列的清单进行无尽的求积分。

碎片化的身体

当分析的运动在个体身上遭遇一定程度的攻击性瓦解时,这个碎片化的身体——我曾经将这个术语引进了我们参照的理论框架——往往有规律地呈现在梦中。然后它就会以脱节的肢体、或者在外观形态学中描绘的那些器官的形状出现,因体内倾轧长出翅膀,拿起武器——如同好幻想的哈伊罗尼穆斯·博斯(Hieronymus Bosch)定格的画面,永远像他们在15世纪时一样,向着现代人想象的顶峰攀登。但是在器官层面,在界定了幻影解剖学的"脆弱化"(fragilization)的线条中,这个形状被显露到甚至可以触摸的地步,如同精神分裂症和歇斯底里的间歇性征兆中所展示的那样。

96

在相关的情况下,我的形成在梦中是由一个要塞,或者一座体育场象征的,其内部的表演场和围栏,被包围在沼泽和垃圾堆中,它被分为两个敌对的竞技场,主体在那里艰难地行走,寻找那目中无人的、极小的内部城堡。这种城堡在形状上(有时被并置在相同的场景),以惊人的方式象征本我(id)。同样,在精神层面,我们发现防御工事的结构得到了实现。关于它的隐喻自然而然地出现了,宛如产生于那些征兆自身一般,其目的是描述强迫性神经症的机制——逆向转化、孤独、重叠、取消和置换。

但是,如果我们仅依赖这些纯主观性的资料,从可能会使得我们从语言技巧中派生出来的经验状态中将这些资料分离出去,那么我们的理论事业将会依然受到这种指责,即把自己投射进入不可思议的绝对主体。这是我们不得不在现在的假设中寻找用于象征还原法的导向地图(the guiding grid)的原

因所在，虽然这些假设是以积聚起来的客观资料为依据的。

根据安娜·弗洛伊德小姐(Miss Anna Freud)在其了不起的著作的第一部分中的阐述，这种方法确立了自我保卫的一种遗传秩序，将歇斯底里的抑制及其再现置于(相对于一个常常表达的偏见)一个比强迫性神经症及其分离过程更加古老的阶段，而后者依次又先于偏执狂的异化(paranoiac alienation)，它开始于镜中的我偏转为社会的我的时候。

镜子－阶段终结于其中的这个时刻，开始了从此将会把我与详细描述的社会联系起来的辩证过程，其途径是认出同伴意象和原生嫉妒的戏剧(夏洛特·布勒学派在婴儿过渡论的现象中如此好地将它们放在突出位置上)。

正是这种环节在中介中借助他者的欲望决定性地动摇了整个人类知识：依靠与他者的竞争，用抽象的等同物构成了其客体；把我制成这样一种系统，每一个本能的攻击都会构成对它的威胁，即使这种攻击必须符合一种正常的成熟——这种成熟真正的正常化，在人身上，从此依赖于一种文化红娘，正如在性对象的情形下由俄狄浦斯情节所说明的那样。

根据这种观念，原初自恋这个术语——分析的学说用它指称以那种环节为特点的力比多投资——显示了其发明者们对语义的性潜伏状态的深刻感悟。但是它还说明了那种力比多与性的力比多动态的对抗；当这些力比多唤起破坏和死亡本能时，他们就试图对它们做出界定，以解释自恋的力比多与我的异化功能之间的关系，这是它在与他者的任何关系中释放出来的攻击性，尽管是最乐善好施者的帮助的那一种。

97

存在主义

他们正要遭遇那种存在的否定性，其现实受到了当代的存在与虚无哲学的热情鼓吹。

但不幸的是，那种哲学仅仅是在意识自足的界限中把握否定性的，这种意识的自足，作为其前提之一，与自我的构成性的曲解相关联，而自我则是它付托自身的自主的幻想(the illusion of autonomy)。这种幻想的飞腾，尽管从精神分析的经验中吸收借鉴达到非同一般的程度，却在提供一个存在的精神分析的虚饰中达到了其顶峰。

在社会拒绝承认它除了功利主义以外不存在任何其他功能的历史性努力的高潮中，在个体对抗将这种努力推向顶峰的社会关系的集中形式的痛苦挣扎之中，对存在主义的判断必须依据它所提供的、确实由它引起的关于主体的两难选择的陈述：在监狱的大墙内比在任何地方都更宣称其真实性的自由，表达了一种纯意识的无能为力于把握局势的、对承担义务的要求；对性关系的窥阴癖－虐待狂的理想化；只有在自杀时才实现自我的人格；只有黑格尔式的谋杀才能满足的对他者的意识。

这些命题遭到了我们所有经验的否定，因为它告诉我们不要认为自我是以感知－意识－系统为中心的，或者是由“现实原则”组织起来的，这一原则表达了科学主义的偏见对知识的辩证法的强烈敌意。我们的经验表明，我们应该从表现自我在其所有结构中的特色的曲解功能开始，安娜·弗洛伊德小姐对此作过引人注目的阐述。因为，如果否定(Verneinung)代表该功能的特许形式，其效果将会，在极大程度上，仍然是

潜在的，只要它们还没有被命运层面反射的光线照亮，那正是展示本我的地方。 98

我们可以因此理解我的形成的惰性特征，在那儿发现神经症最宽泛的定义——甚至作为情境对主体的诱捕，这种情景为我们提供了有关癫狂的最一般的规则，不仅是精神病院高墙后面的癫狂，而且是用声音和愤怒把世人震聋的癫狂。

神经症和精神病的痛苦对于我们是心灵之激情的学校，正如同精神分析量表的刻度。当我们计算它们对整个社区的威胁程度时，它为我们提供市民激情减弱的迹象。

在这个自然与文明的结合部，现代人类学进行了如此不懈的的扫描，只有精神分析认识到了这个难解的想象的奴隶状态，爱必须永远重新使之复原，或者终止。

对于这个任务，我们不依赖于任何利他的情感，因为我们暴露了隐藏在人类学者、理想主义者、卖弄学问者、甚至改革者行为下面的攻击性。

在我们保持的主体对主体的求助中，精神分析可以陪伴病人到达"你是那"的心醉神秘的界限，在那里向他展示了他必死命运的密码，但是并不是单单凭着我们作为专业人员的力量将他带到了真正的旅途开始的那一点上。

——写于 1949 年，让·鲁塞尔(Jean Roussel)英译

注　释：

[1] 原译者注："I"用在这里以及全文中翻译拉康的"je"，比如在"le je"，"la fonction du je"中，等等。"Ego"译"le moi"并且用于标准意义上的精神分析文献。关于"je"，见下面的注 2。

[2] 在整篇文章中，在其奇特的意义上，我们保留了我们曾采用的

弗洛伊德的 Ideal-Ich 的译法，而不作任何解释，除非在我们开始不继续这样做的情况下。

[3] 参阅克劳德·列维-斯特劳斯：《结构人类学》，伦敦 1968 年版，第 10 章。

99 [4] 参阅雅各·拉康：《创作》，巴黎 1966 年版，第 111、180 页。

第五章 意识形态与意识形态国家机器(一项研究的笔记)

路易·阿尔都塞

关于生产条件的再生产[1]

正如马克思所说,每一个孩子都知道,不能把生产条件同时再生产出来的社会形态,连一年也维持不了。[2]因此,生产的最终条件是生产条件的再生产。这也许很是“简单”(恰好是先前的生产条件的再生产)的再生产,或者是“在扩大的范围上”(扩展这些条件)的再生产。让我们暂且先别谈这最后的特性吧。

那么,何谓**生产条件的再生产**呢?

在此,我们即将进入一个既十分熟悉(自从《资本论》的第二卷以来),又令人奇怪地被忽略的领域。顽强地显示其存在的纯生产的观点,或者甚至纯生产实践(在与生产过程的关系中其本身就是抽象的)的观点(经验主义类型的意识形态的明显性),如此地与我们的日常“意识”融为一体,因此很难,更不

用说几乎不可能，让人想到再生产的观点。然而，这种观点之外的一切依然是抽象的(比片面更糟糕：扭曲的)，即使是在生产的层面上，更不用说在纯实践的层面上了。

让我们努力系统地考察这个问题吧。

为了简化我的说明，假定每一种社会形态都产生于主导的生产方式，我可以说，生产过程使得现有的生产力在待定的生产关系中起作用。

100

从而可以说，为了生存，每一种社会形态必须同时如同生产一样再生产其生产条件，而且它是为了能够生产这样做的。因此，社会形态必须再生产：

1. 生产力。

2. 现存的生产关系。

生产资料的再生产

每一个人(包括其著作是国家会计制度的资产阶级经济学家，或者现代"宏观经济的""理论家")现在都认识到，因为马克思在《资本论》第二卷中令人信服地证明过，不可能存在任何不考虑生产的物质条件的再生产——生产资料的再生产——的生产。

一般的经济学家，在这一点上与一般的资本家没什么不同，他们明白，每年都必须预知需要些什么来补充在生产中已经用完或者磨损的东西：原材料、固定设备(建筑物)、生产工具(机器)，等等。我认为，一般的经济学家等于一般的资本家，因为他们都表达公司的观点，认为根据公司的财务核算状况做出评论易如反掌。

但是，魁奈首先提出这个"突出"问题，而后，马克思将它解决了，多亏了他们两人的天才，我们才知道，对生产的物质条件的再生产不能在公司的层面上进行考虑，因为公司层面

并不是再生产的真实条件。在公司层面所发生的只是一种结果，只能够让人想到再生产的必要性，但却根本不能涉及其条件和机制。

简单的反思就足以相信这一点：X先生是一位资本家，他的纺织厂生产羊毛线，他必须"再生产"原材料、机器等等。但是他并没有为自己的生产而生产这些东西——别的资本家为他生产：一个澳大利亚的绵羊农场主，Y先生，一位生产重型机具的工程师，Z先生，等等。而Y先生和Z先生为了生产那些作为X先生生产条件的再生产条件的产品，也必须再生产他们自己生产的条件，如此直至无穷——整体上就是以这种规模，因此，在国内甚至世界市场上，对生产资料（用于再生产）需求可以通过供给得到满足。

这种机制导致了一种"无尽头的链条"；为了对其进行思考，有必要按照马克思的"全球性"过程，专门研究《资本论》第二、三卷中的，第一部类（生产资料的生产）和第二部类（消费资料的生产）之间资本的流通关系，以及剩余价值的实现。

101

我们不拟对这个问题进行分析。只需要提到存在生产的物质条件的再生产的必要性就足够了。

劳动力的再生产

可是，读者不会没有注意到一件事。我们讨论的是生产资料的再生产，而不是生产力的再生产。所以我们忽略了将生产力与生产资料区分开来的东西的再生产，即劳动力的再生产。

根据对在公司中发生的一切的观察，尤其是根据对预告资金偿还与投资的财务核算的研究，我们已经能够获得关于存在再生产的物质过程的大概思想；但是现在，我们将要进入这样一个领域，在这个领域对公司里发生的一切的观察，如果

不是整个地，至少也是几乎完全地缺乏洞察力的，其之所以如此有个充分的理由：劳动力的再生产完全发生在公司之外。

劳动力的再生产是怎样得到保证的呢？

其途径是向劳动力提供用来再生产劳动力的物质手段：即工资。工资显示着每一个企业的财务状况，但是作为"工资资本"，[3]而根本不是作为劳动力再生产的一个物质条件。

然而，这实际上是劳动力"运作"的方式，因为工资只代表劳动力的消耗所产生的一部分价值，也就是其再生产必不可少的那部分；也就是，工薪者劳动力的维持必不可少的（支付住房、食物和衣服，简言之，为了让他自己第二天——以及上帝给予他的每一天——能够重新出现在工厂大门口）那部分资金；我们还应该加上抚养和教育孩子所必需的资金，无产阶级就是在这些孩子身上将自己（以 n=0,1,2，等等的模式）作为劳动力再生产出来的。

切记，劳动力再生产必需的这个价值（工资）的数量不是由仅仅满足"生物"需要的最低工资保障决定的，而是由历史的最低需要决定的（马克思指出，英国工人需要啤酒，而法国的无产阶级需要葡萄酒）——即一个历史性的可变最低值。

102

我还想指出，这种最低值具有双重的历史含义，它不是由资产阶级"所承认的"工人阶级的历史需要决定的，而是由无产阶级的阶级斗争所强加的历史需要决定的（这是一场双重的斗争：反对工作日的延长以及工资的减少）。

然而，如果作为劳动力被再生产，就不足以保证劳动力再生产所需要的物质条件。我曾说过，有用的劳动力必须是"有能力的"，即适合于在生产过程的复杂系统中工作。生产力的发展以及特定历史时期构成生产力的联合方式，产生了劳动力必须受到（不同的）技能训练并因此以同样的方式再生产的结果。所谓不同就是：根据劳动的社会技术分工，不同的"工

作"和"岗位"的需要。

资本主义统治下(不同)技能的劳动力的再生产是如何供给的呢?在这里,不同于以奴隶制或农奴制为特点的社会形态,各种技能的劳动力的这种再生产倾向于(这是一个倾向性规律)越来越少地"现场"供应(在生产本身中的学徒),而是越来越多地从生产之外获得:通过资本主义教育体制,通过其他的场合与机构。

孩子们在学校里学到了什么呢?他们在各自的学业中取得不同的进步,但无论如何,他们学会了阅读、写作与计算——即:若干技术、还有许多其他的东西,包括"科学"和"文学"的原理(既可以是初步的,又可以正相反,是完整的),这些东西直接有用于生产中的不同工作(第一种可用于指导体力劳动工人,第二种用于技术员,第三种用于工程师,最后一种用于高级管理,等等)。于是他们学会了"技能"(know-how)。

但是除了这些技术和知识以外,孩子们在学校的学习中还学到了举止得体的"规则",即劳动分工中的每一个行为者,根据其"注定"担任的工作,都应该注意的态度:道德准则、公民和职业道德;这实际上指的是尊重劳动的社会-技术分工的准则,以及最终的由阶级统治决定的秩序的准则。他们还学会了"讲正确的法语",和正确地"对付"工人,即实际上(对于未来的资本家与他们的仆人)适当地"支配他们",即(理想地)以正确的方式"对他们说话",等等。

用更科学的方式来表达,我要说,劳动力的再生产需要的不仅是其技术的再生产,同时,还有劳动力对既有秩序准则的顺从的再生产,即工人对主导意识形态的顺从之再生产,以及为剥削、压迫的代理人正确地使用主导意识形态的能力的再生产,以便他们也将能够"用语言"规定统治阶级的统治。 103

换言之，学校（也包括其他的国家机构，像教会，或者其他的机器，如军队）教授"技能"，但却是以保证服从主导意识形态或者掌握其"实践"的形式教授的。所有的生产、剥削以及压迫的代理人，更不用说"意识形态的专业人员"（马克思），都必须以一种或另一种方式被"浸泡"在这种意识形态中，旨在"认真地"执行他们的任务——受剥削者（无产阶级）、剥削者（资本家）、剥削者的辅助者（管理人员）或者主导意识形态的

104 主教（其公务员）等等的任务。

因此，劳动力的再生产展现为其必要条件的不仅有劳动力"技能"的自我生产，而且包括其对主导意识形态的服从或者该意识形态的"实践"的再生产。而且，说"不仅而且"是不够的，因为很清楚，正是以意识形态征服的形式和在这种形式下，劳动力技能再生产的一切条件才具备。

但是，这就是要承认一个新的现实的有效在场：意识形态。

在此我要讲两点意见。

第一是完成我对再生产的分析。

我刚刚迅速地探讨了生产力再生产的形式，即一方面是生产资料的再生产，另一方面是劳动力的再生产。

但是我尚未谈到生产关系的再生产的问题。对于马克思主义生产方式的理论，这是一个关键问题。对它不加分析将会是个理论上的缺憾——从更坏的角度看，是个严重的政治错误。

因此我将会讨论它。但是为了获得讨论它的资料，我将不得不再绕一个大圈。

第二点意见是，为了绕这个大圈，我被迫重提我那个老问题：何谓社会？

基础结构与上层建筑

在许多场合[4]我都坚持马克思的“社会整体”概念的革命性，在于它区别于黑格尔的“整体性”。我说过（而本文只是重复历史唯物主义的著名命题），马克思认为每一个社会的结构，都是由某个表述为决定与被决定关系的“层面”或者“实例”构成的：基础结构，或经济基础（生产力与生产关系的“联合”）与上层建筑，后者本身包含两个“层面”或“实例”：政治和法律（法与国家）以及意识形态（不同的意识形态，如：宗教的、伦理的、法律的、政治的等等）。

除了其理论－说教的兴趣之外（它展示了马克思与黑格尔之间的差别），这种表述具有以下重要的理论优势：它使得有可能将我称作它们的功效的各自标志（respective indices of effectivity）的东西，刻写在其基本概念的理论机器中。这意味着什么呢？

很容易看到，将每一个社会的结构当作一座大厦，包含一个基础（基础结构），上面建有两“层”建筑，这样的表述是一个隐喻，相当精确地说，是一个空间隐喻：一个地形学的隐喻。[5]如同每一种隐喻一样，这个隐喻暗示某种东西，某种东西变得明晰可见。什么东西呢？准确地说是这种东西：上面的楼层不可能单独（凭空）“竖立”，它们必须正好搁在它们的基础上。

因此，大厦之隐喻的目标是表示经济基础的“最终决定作用”。这个空间隐喻效果赋予了基础一个功效标志，以那些著名的措辞而闻名：由在经济基础中发生的一切最终决定上面的楼层（上层建筑）发生的一切。

考虑到这种"最终的"功效标志，上层建筑的"楼层"被清楚地赋予了不同的功效标志。是何种标志呢？

可能会说的是，上层建筑的楼层最终不是决定性的，而是由基础的功效决定的；如果它们以其自己的（尚未界定的）方式具有决定性，也只是在它们被基础决定的前提下。

按照马克思主义的传统，可以从两个方面思考上层建筑的功效标志（或决定）——以最终被基础决定所决定的方式：（一）存在一个对于基础而言的上层建筑的"相对自治"；（二）存在一个在基础之上的上层建筑的"相互作用"。

我们可以因此说，马克思主义地形学的巨大理论优势，即有关大厦的空间隐喻（基础与上层建筑），同时在于它揭示了

105 决定（或功效标志）的问题的重要性以及基础对整个大厦的最终决定作用；结果，它迫使我们提出独特于上层建筑的关于"衍生的"功效类型的理论问题，即，它迫使我们思考马克思主义传统合称为上层建筑的、相对自主与基础之上的上层建筑的相互作用的东西。凭借关于大厦的空间隐喻对每一个社会结构的这种表述，其最大的不足显然在于它是隐喻的：即它依然是**描述性**的。

现在我认为，以不同方式进行表述是可能的，也是需要的。注意：我这样说的意思不是想要抛弃那个经典的隐喻，因为那个隐喻本身要求我们超越它。而且我不是为了把它作为废弃物抛弃才打算超越它的。我只想考虑，作为一种描述方式，它究竟给了我们什么。

我相信，可能而且必须思考这个问题：**再生产基础之上的**上层建筑存在与性质的本质特征是什么？一旦采取了再生产的观点，关于大厦的空间隐喻暗示其存在，但又不能提供概念性答案的许多问题，便立即得到了阐明。

我的基本论点是，**如果不是从再生产的角度**，提出这些问

题(因此回答它们)是不可能的。

我将从这种角度对法律、国家和意识形态作简要分析。我将一方面从实践与生产的角度,另一方面从再生产的角度,证明发生了什么。



在这里,马克思主义的传统是严厉的:在《共产党宣言》和《雾月十八日》(以及所有后来的经典文本,尤其是马克思关于巴黎公社的著述和列宁的《国家与革命》)中,国家被明确地认为是一种压制工具。国家是一部镇压的"机器",使得统治阶级(19世纪的资产阶级和大地主"阶级")能够确保他们对工人阶级的统治,因此使得前者能够迫使后者服从于勒索剩余价值的过程(即资本主义剥削)。

国家因此首先是马克思主义的经典称作的国家机器。这个术语的意思,不仅指专门化的机器(狭意的),而且指军队;至于前者的存在及其必要性,我已经在涉及到司法实践(即,警察、法庭、监狱)之要求时作了承认;而当警察及其专门化的备用部队"跟不上事态发展"时,后者(无产阶级已经以自己的鲜血为代价体验了它)则最终直接作为补充的镇压力量介人;在这一切之上的,是国家、政府和行政部门的首脑。 106

以这种形式表述的马克思列宁主义国家理论触及到了国家的本质,而且无法否认这的确是其本质。国家机器将国家界定为,在资产阶级及其同盟发动的反对无产阶级的斗争中,"按照统治阶级的利益"实施镇压和干预的力量;它十分肯定地就是国家,十分肯定地界定了其基本"功能"。

从描述性的理论到理论本身

不过，正如我就大厦（基础结构与上层建筑）的隐喻指出的那样，这种对国家本质的陈述依然有几分是描述性的。

由于我将经常有机会使用这个形容词（描述性的），为了避免语义含混，有必要解释几句。

每当我论及大厦隐喻或马克思主义的国家理论时，我都认为这些是对它们客体的描述性的概念或表述，我没有任何隐藏的批评动机。正相反，我有很多理由认为，伟大的科学发现都得经过我将称作描述性的"理论"的阶段。这是每一种理论的第一阶段，至少在那些与我们有关的领域（关于社会形态的科学的领域）。就这一点而论，人们可以——在我看来必须——把这个阶段看作是过渡阶段，是理论之发展所必要的。其过渡性刻写在我的措辞中："描述性的理论"，这个措辞在其词语的结合中展示了一种"矛盾"。事实上，理论这个术语与加在它上面的形容词"描述性的"在某种程度上是"相冲突的"。这十分确切地意味着：(1)"描述性的理论"毫无疑问确实是理论之不可逆转的起点；但是(2)理论表达的"描述性的"形式要求，正好作为这种"矛盾"的一种效果，理论的发展要超越"描述"的形式。

让我们返回目前的对象，即国家，对这种观点做出更清楚的表述。

当我说对我们有用的马克思主义的国家理论依然是"描述性的"时，这首先意味着这种描述性的"理论"毫无疑问刚好是马克思主义国家理论的起点，而且这个起点为我们提供了根本点，即这种理论后来的所有发展之决定性的原则。

107

确实，我会说关于国家的描述性理论是正确的，因为完全可能使得该理论涉及的领域中大量的事实符合于它为其客体做出的界定。因此，国家作为阶级的国家，存在于强制性国家

机器中，这种界定对于所有可以在不同的压迫秩序中观察到的事实做出了生动的说明，无论它们属于何种领域：从1848年6月、巴黎公社、流血星期日、1905年5月彼得格勒和喀戎抵抗运动等等的大屠杀，到禁止狄德罗的《宗教》或者加蒂(Gatti)关于弗朗哥的戏剧"审查制度"起码(相对放松的)的介入；它说明了所有直接或间接的剥削和对人民大众的灭绝(帝国主义战争)的形式；它说明了微妙的日常控制，在这种控制下面，可以窥见，比如，表现为政治民主的形式的，列宁追随马克思称作的资本家的独裁统治。

不过关于国家的描述性的理论代表理论形成过程中的一个阶段，而该理论本身就需要这个阶段被"取代"。因为很清楚，如果上面讨论的定义确实为我们提供了途径，将压迫的事实与国家——被认为是强制性国家机器——联系起来，从面达到对它们的识别与认识；这种"相互关系"导致了一种非常特别的显在性，关于它我稍后还有话说："是的，就是这样，这确实是真的！"而且国家的定义中不断聚集的事实，可能会使例证以几何级数增长，但却不可能真正带来国家的定义的发展，即向关于国家的科学理论发展。每一个描述性的理论因此都冒着"阻碍"理论发展的危险，可是这种发展是不可少的。

这就是我为什么认为，为了将这种描述性的理论发展成为真正的理论，即为了进一步理解作用中的国家的机制，我认为必须为作为国家机器的国家的定义增加些什么。

马克思主义国家理论的精髓

让我先澄清一个要点：国家(及其在其机器中的存在)除了作为一个国家权力的功能以外不具有任何意义。整个政治性的阶级斗争都围绕着国家展开。我指的是围绕着拥有，即由某特定的阶级，或者阶级或阶级组成部分之间的联盟对国

108 家权力的夺取和保持而展开。这第一个说明迫使我对一方面的国家权力(国家权力的保持或夺取),政治性的阶级斗争的目标,与另一方面的国家机器做出区分。

我们知道,国家机器可以幸存下来,不会受到影响或改变,这已经被许多实例所证明。比如:19世纪法国的资产阶级革命(1830,1848)、政变(12月2日政变,1958年5月政变)、国家的崩溃(1870年第二帝国的陨落,1940年第三共和国的毁灭)、小资产阶级政治上的崛起(1890－1895年的法国),等等。这就是说,国家机器可以在经历影响国家权力之归属的政治事件之后继续存在下去。

即使在发生了像1917年那样的社会革命之后,在无产阶级和小农阶级的联盟夺取国家权力之后,大部分的国家机器依然保存了下来,列宁一次又一次地重复过这个事实。

可能将国家权力与国家机器的区别,描述为关于国家的"马克思主义理论"的组成部分,这是自从马克思的《雾月十八日》和《法兰西的阶级斗争》以来显然存在的。

在这一点上总结"马克思主义的国家理论",可以说,马克思主义的经典作家一直声称(1)国家是强制性国家机器,(2)国家权力与国家机器必须加以区分,(3)阶级斗争的目标涉及到国家权力,因此,国家权力是通过将它作为其阶级目标而拥有的阶级(或者阶级、或阶级组成部分的联盟)使用的,(4)为了打碎现存的资产阶级的国家机器,无产阶级必须夺取国家权力,在一开始就用一个完全不同的、无产阶级的国家机器取代它,然后在稍晚的阶段,启动一个根本性的过程,消灭国家的过程(国家权力的终结,每一个国家机器的终结)。

因此,按照这种观点,我打算为"马克思理论"添加的东西,已经存在于说过的许多话中了。但是,在我看来,即使是增加了这些内容,这种理论依然有些是描述性的,尽管它确实

包含一些复杂而且与众不同的要素，它们的功能与作用只有在求助于更进一步的、补充性的理论发展才能得到理解。

国家意识形态的机器

因此，必须添加到关于国家的“马克思主义理论”中的是某种别的东西。

109

在此，我们必须小心地进入一个领域；实际上，马克思主义经典作家在我们之前早已进入这一领域，只是没有用理论形式将他们的经验和程序所暗示的决定性的进展系统化。他们的经验和程序确实主要局限于政治实践的领域。

事实上，即，在他们的政治实践中，马克思主义经典作家将国家视为一个更为复杂的现实，而不仅仅是“马克思主义国家理论”中的定义，即使是当这个定义得到了我所暗示的补充的时候。他们在实践中认识到了这种复杂性，但是没有用相应的理论加以表述。[6]

我试图设计一个关于这种相应的理论的非常初略的纲要。为此目的，我提出下列论点。

为推动国家理论向前发展，不仅必须考虑*国家权力*与*国家机器*的区别，还必须考虑另一个显然属于（强制性的）国家机器但不能与之混淆的现实。我将用其概念来称呼这个现实：*意识形态国家机器*。

何谓意识形态国家机器呢（ISAs）？

不可将它们与（强制性的）国家机器相混淆。切记，在马克思主义理论中，国家机器（SA）包括政府、行政部门、军队、警察、法庭、监狱等等，它们构成我将要称作的压制性国家机器。强制性的，暗示所讨论的国家机器是“通过暴力起作用”的——至少最终是这样的（因为压制，即行政压制，可能采取非物质的形式）。

我将会称意识形态国家机器为一定数目的现实，它们以独特的、专门化的机构的形式呈现给其直接的观察者。我提出一个关于它们的经验主义的清单，它们显然需要加以详细的考察、检验、校正和重组。有了这种要求所暗示的一切准备，我们现在可以将下列机构看作是意识形态国家机器（以下排序没有特别的意义）：

宗教的 ISA（不同教会的系统）；

教育的 ISA（不同的公立、私立学校的系统）；

家庭的 ISA；[7]

法律的 ISA；

政治的 ISA；[8]

工会的 ISA；

通讯的 ISA（报纸、无线电和电视等）；

文化的 ISA（文学、艺术、体育运动等）。

我曾经说过 ISAs 不可与（强制性的）国家机器相混淆。是什么构成了这种区别呢？

首先，很清楚，虽然只有一个（强制性的）国家机器，但却有多个意识形态国家机器。即使假定存在一个将这多个 ISAs 构成一体的统一体，这种统一体也不是直接可见的。

其次，很清楚，统一的（强制性的）国家机器整个属于公共范畴，正相反，绝大部分的意识形态国家机器（在它们显然的弥散状态）是私人范畴的部分。教会、政党、工会、家庭、某些学校、多数报纸、文化冒险公司等等，是私人性的。

我们可以暂时不考虑第一点。但有人肯定会对第二点提出怀疑，问我凭什么认为主要不具有公共地位、而实在是私有的机构为意识形态国家机器的机构。作为一个清醒的马克思主义者，葛兰西已经在一个句子中阻止了这种异议。公共与私有之间的区别是一个内在于资产阶级法律、在资产阶级法

律行使其“权威”的(次要的)范畴中有效的区别。国家的范畴避开了它,因为后者是“在法律之上的”:国家是统治阶级的国家,既不是公共的,也不是私有的;相反,它是公与私的区别的先决条件。这同样的话还适用于我们的国家意识形态的机器。这些机器在其中得以实现的机构是“公”还是“私”,这并不重要。重要的是它们如何起作用。私有的机构完全可以作为意识形态国家机器“起作用”。对任何一种 ISAs 作彻底的理性分析都可以证明这一点。

但现在让我们谈一谈本质的东西。将 ISAs 与(强制性的)国家机器区分开的是以下基本差别:强制性国家机器“通过暴力”起作用,而意识形态国家机器“通过意识形态”起作用。

我可以通过纠正这种差别以阐明问题。我将会说,每一种国家机器,无论是强制性的还是意识形态的,都既通过暴力又通过意识形态“起作用”,但有一个非常重要的区别,这使得不要将意识形态国家机器与(强制性的)国家机器混为一谈成为势在必行的。

这就是(强制性的)国家机器大规模、普遍地通过强制(包括物质上的强制)起作用,而间接地通过意识形态起作用的事实。(不存在纯强制性的机器之类的东西。)例如,军队与警察都通过意识形态起作用,既保证其自身的凝聚力和再生产,又体现在它们表面上提出的“价值”中。 111

以同样的方式,但从相反方向,有必要指出,对于意识形态国家机器来说,它们大规模、普遍地通过意识形态起作用,但也间接地通过强制起作用。仅仅是最终地通过强制起作用,这种作用也是非常薄弱与隐蔽的,甚至是象征性的。(不存在诸如纯意识形态的机器之类的东西。)因此,学校和教会使用适当的惩罚、开除、和挑选等等手段,“训练”其牧羊人以

及羊群。家庭如此……文化的IS机器(包括,审查制度),等等,也是如此。

这种通过强制和通过意识形态——根据是(强制性的)国家机器还是意识形态国家机器的问题而定——的"双重功能"(主导性的、次要的)的决定清楚地表明,从(强制性的)国家机器与意识形态国家机器的相互影响中可以编结成两者非常微妙、外在或者默许的结合。有没有必要对此做出补充呢?日常生活为我们提供了无数个这样的例证,但是,如果我们打算更进一步而不是停留在这种单纯的评论上,就必须对它们进行详细的研究。

不过,这番评论将我们引向了对建构显然根本不同的、大量的ISAs之统一的东西的理解。如果ISAs通过意识形态起重大而又突出的"作用",那么将它们的多样性统一起来的正是在主导意识形态(这是"统治阶级的"意识形态)之下的这种作用,只要它们通过其起作用的意识形态,尽管存在多样性与各种矛盾,实际上永远是统一的。考虑到"统治阶级"原则上掌握国家权力(公开地或者更常常地依靠阶级或阶级构成部分之间的联合),并因此控制(强制性的)国家机器,我们便能够接受这个事实:这同一个统治阶级活跃于意识形态国家机器,只要它最终是在意识形态国家机器中(严格地说是在其矛盾中)实现的主导意识形态。当然,(强制性的)国家机器通过法律和政令治理,与在意识形态国家机器通过主导意识形态的中介"治理"是完全不一样的。我们必须进入这种差别的细节,但这种差别不可能掩盖意义深远的同一性的现实。据我所知,任何阶级都不能长期地掌握国家权力,而不同时对国家意识形态的机器或在其中施行霸权。对此我只需要一个例证:列宁对教育的意识形态国家机器(除了其他的以外)之革命化的痛苦关怀,使得苏维埃的无产阶级(他们已经夺取了国

112

家权力)能够保证无产阶级专政的未来及其向社会主义的过渡。[9]

这最后一段评论让我们理解到,意识形态国家机器可能不仅是桩标(stake),而且是阶级斗争,往往是激烈的阶级斗争的场所。在ISAs中,掌握权力的阶级(或阶级联盟)不能像在强制性国家机器中那么轻易地发号施令,不仅因为先前的统治阶级能够长期地保持坚强的地位,而且因为受剥削阶级能够在那里找到方法与机会表达自己,或者利用它们的矛盾,或者在斗争中占领它们的阵地。[10]

让我把我的评述再疏理一遍。

如果我提出的论点有理有据,它将我带回了经典的马克思主义国家理论,同时使之更为准确,我认为,必须对一方面的国家权力(以它是由……拥有)和另一方面的国家机器做出区分。但我又说,国家机器包括两个主要部分:代表强制性国家机器的机构,和代表意识形态国家机器的机构。

但如果是这样,就一定会出现以下问题,即使是在对我的意见总结的情形下:意识形态国家机器之作用的确切范围是什么?其重要性是以什么为基础的?换言之:这些意识形态国家机器——不是通过强制而是通过意识形态——的"功能"与什么相对应呢?

关于生产关系的再生产

现在我可以回答那个花了好多笔墨却又一直悬而未决的核心问题了,这个问题是:生产关系的再生产是如何得到保证的呢?

用地形学的语言(基础结构,上层建筑),我可以说:在极

大程度上,[11]它是通过法律-政治的和意识形态的上层建筑得到保证的。

但是,正如我曾认为必须超越这种仍然是描述性的语言一样,我将指出:在极大程度上,它是通过国家权力在国家机器中的运用得到保证的,一方面是(强制性的)国家机器,另一方面是意识形态国家机器。

113

我刚刚说的话也必须考虑进去,而且可以用以下三种特征的形式总结出来:

1. 所有的国家机器都通过强制和通过意识形态起作用,其区别在于(强制性的)国家机器大规模、普遍地通过强制起作用,而意识形态国家机器则大规模、普遍地通过意识形态起作用。

2. 尽管(强制性的)国家机器构成一个有组织的整体,其不同组成部分集中于一个发号施令的统一体之下,这就是由掌握国家权力的统治阶级的代表所运用的阶级斗争的政治的统一体;但是,意识形态国家机器却是多样的、有区别的、"相对自主的",能够为各种矛盾提供一个客观的领域,这些矛盾,以可能会是有限或极端的形式,表达了资产阶级斗争和无产阶级斗争之冲突的效果,以及它们的次要形式。

3. 尽管在行使掌权阶级阶级斗争政治的掌权阶级代表领导下的统一、集中的组织,保证了(强制性的)国家机器的统一,而不同的意识形态国家机器的统一,通常以矛盾的形式,由主导的意识形态,即统治阶级的意识形态提供保证。

把这些特征考虑进去,根据一种"劳动的分工",可以用以下方式表述生产关系的再生产。[12]

强制的国家机器(只要它是一种强制的机器)的作用,本质上包括通过强制力量(物质的或其他的)保证了最终是剥削关系的生产关系再生产的政治条件。不仅国家机器充分地服

务于其自身的再生产(资本主义国家包括政治王朝、军事王朝等等),而且,最重要的,国家机器通过强制(从野蛮的物质力量,经由行政命令和禁止,到公开、默许的审查制度)保证意识形态国家机器起作用的政治条件。

事实上,正是后者,在强制性国家机器提供的“盾牌”后面,才极大地保证了尤其是生产关系的再生产。正是在这里,主导意识形态的作用得到了集中,即掌握国家权力的、统治阶级的意识形态。正是主导意识形态的调停,才保证了强制性国家机器与意识形态国家机器之间,与不同的国家意识形态的机器之间的(有时是咬牙切齿的)“和谐”。 114

我们因此被引向做出以下假设,体现在意识形态国家机器再生产生产关系单一的(因为是共享的)作用之中的,正是它们多样性的一种功能。

确实,我们列举了相当大数目的、属于当代资本主义社会形态的意识形态国家机器:教育机器、宗教机器、家庭机器、工会机器、通讯机器、“文化”机器,等等。

但是,在以“农奴制”(通常称作封建的生产方式)为特征的那种生产方式的社会形态中,我们发现,虽然存在一种单一的强制性的社会机器,但是意识形态国家机器的数目少一些,而且它们各自的类型也不相同;而这种单一的机器,自从已知最早的古代国家开始,更不用说那些专制君主国,在形式上一直与我们今天所知道的非常相似。例如,我们注意到,中世纪时期,教会(宗教的意识形态国家机器)积聚的许多功能,今天已经移交给了数个不同的意识形态国家机器的。我正援引的与过去相关联的新的功能中,独具特别地位的是教育的和文化的功能。当时与教会平行的还有家庭的意识形态国家机器,其作用之大,资本主义社会形态中的家庭作用无法与之相比。不论表面现象如何,教会和家庭不是仅有的意识形态国

家机器。还有政治的意识形态国家机器(1789年前的法国三级会议、高等法院、不同的政治派别和同盟、现代政党的先驱、自由公社以及整个农奴制政治体制)。还有强大的“原始-工会”的意识形态国家机器,如果我可以冒险使用如此时代倒置的字眼(强大的商人和银行家的协会、熟练工人协会等等)。出版和通讯业甚至也得到了无可争议的发展,戏剧也是如此;开始时,两者都是教会的组成部分,然后,它们变得越来越独立于它。

在我极为广泛地考察过的前资本主义历史时期,存在一个主导的意识形态国家机器,即教会,其中积聚的不仅有宗教功能,而且有教育功能,以及大量的通讯和“文化”的功能,这一点是极为清楚的。从16世纪到18世纪,以宗教改革的最初冲击为开端,所有的意识形态斗争都被集中在一种反-教会、反-宗教的斗争中,这绝不是一个偶然的事件;相反,这正是作为意识形态国家机器的宗教的一种功能。

115

法国革命最重要的目标与成就,不仅仅是将国家权力从封建贵族手中转移到商业资本主义的资产阶级手中,部分打碎原来的强制性国家机器并用新的取而代之(例如:国民卫队),而且还要攻击头号的意识形态国家机器:教会。因此出现了神职人员的世俗机构,教会财产的没收,旨在代替宗教的意识形态国家机器的主导作用的新的意识形态国家机器的创造。

自然,这些事物不是自动出现的:宗教协定、波旁王朝复辟、整个19世纪为了建立资产阶级对过去由教会,尤其是由学校完成的功能的霸权,地主贵族与工业资产阶级之间旷日持久的阶级斗争可以为证。可以说,为了进行与教会的斗争并夺取其意识形态的功能——换言之,为了保证其自己的政治霸权,以及资本主义生产关系再生产必不可少的意识形态

霸权，资产阶级依赖了新的政治的、议会民主的、意识形态国家机器：它始建于革命初期，然后又经历了长期的激烈斗争，经历了1848年的几个月和第二帝国陨落之后的几十年后才得以恢复。

这是我相信自己有正当理由提出以下论点的原因，虽然它的论据并不那么充分。我认为，在成熟的资本主义社会形态中确立其主导地位的意识形态国家机器，作为反对旧的主导的意识形态国家机器的激烈政治、意识形态阶级斗争的一种结果，**是教育的意识形态机器**。

乍看起来，这个论点也许显得自相矛盾，例如，在资产阶级一直试图给予自己和它所剥削的阶级的意识形态表征中，资本主义社会形态的主导意识形态国家机器确实好像不是学校，而是政治的意识形态国家机器，即将普选权与政党斗争结合在一起的议会民主政体。

可是，历史（即使最近的历史）表明，资产阶级始终并且仍然能够使自己适应于政治的意识形态国家机器而不是议会民主：第一和第二帝国、君主立宪政体（路易十八与查理十世）、君主议会制（路易－菲利普）、总统民主制（戴·高乐），这只是在法国。在英国，情况就更清楚了。从资产阶级的角度来看，那里的革命尤其成功；因为法国的资产阶级，部分地因为小贵族的愚蠢，不得不同意通过农民和平民"革命的几日"获得权利，这是件它不得不为之付出高昂代价的事；与之不同的是，英国的资产阶级能够与贵族"妥协"并且长期"分享"国家权力（统治阶级中所有善良人们之间的和平！）。在德国，情况则更令人吃惊，因为正是在一个政治的意识形态国家机器的掩护下，帝国主义的容克（以俾斯麦为代表）以打碎一切的姿态进入历史后，这才"横穿"魏玛共和国并将自己交付给纳粹主义。

116

因此，我相信我有充分的理由认为，在其政治的意识形态

国家机器后面的,正是教育的意识形态国家机器,前者占据前台,资产阶级将它确立为其头号的,也就是主导的意识形态国家机器,后者其实已经在作用上取代了过去的主导的意识形态国家机器,教会。也许还可以进一步说,学校-家庭的组合已经取代了教会-家庭的组合。

为什么教育的机器是资本主义社会形态中的主导意识形态国家机器,而它又是如何起作用的呢?

目前只需要说:

1.所有的意识形态国家机器,无论它们是什么,促成了相同的结果:生产关系的再生产,即资本主义剥削关系的再生产。

2.它们每一个都以适当的方式促成这个惟一的结果。政治机器,使个体屈从于政治的国家意识形态,"间接的"(议会的)或者"直接的"(国民投票的或法西斯的)"民主的"意识形态。通讯机器,借助报纸、无线电和电视,每天用一定的剂量向每一个"公民"灌输国家主义、沙文主义、自由主义、道德准则等。文化机器等情况也是同样的(沙文主义中体育的作用最为重要)。宗教机器,在布道和其他重大的纪念日(出生、结117 婚和死亡),提醒人们,人只不过是些尸骨,除非他爱其邻居,达到让别人随便打他耳光的地步。家庭机器……但没有必要再继续下去了。

3.这台意识形态机器合奏的音乐会是由单一的乐谱主导的,偶尔会被不合谐音打断(比如:原统治阶级残余的不合谐音、无产阶级以及其组织的不合谐音);现在统治阶级的意识形态的乐谱,把伟大的先辈们人文主义的伟大主题融进了其音乐,这些先辈们甚至在基督教文明之前,就已经创造了希腊奇迹,后来又创造了罗马的辉煌,基督教天城,以及特殊的和一般的利益主题,等等,还有民族主义、道德准则和经济主义。

4. 不过，在这个音乐会中，一种意识形态国家机器确实具有主导作用，尽管很少有人会去听一听它的音乐：它是那么沉默无声！这个机器就是学校。

它接纳来自每个阶级的幼儿园年纪的孩子，然后经过好多年（孩子在这些年里非常“脆弱”）在家庭的国家机器与教育的国家机器之间挤压，无论是使用新的还是老的方法，向他反复灌输一定量的、经过主导意识形态包装的“知识”（法语、算术、自然史、科学、文学），或者纯粹状态的意识形态（伦理学、公民教育、哲学）。在大约 16 岁的时候，大批的孩子被逐出学校“进入生产”：这些是工人和农民。另外一部分适合学校教育的青年人继续学业：不论好坏，都可以更进一步，直到有些在中途退出，填充中小技术员、白领工人、中低级管理人员、和各种小资产阶级的位置。最后一部分到达顶峰，或者充当半雇佣状态的脑力劳动者，或者成为“集体劳动者的知识分子”、剥削的代理人（资本家，经理）、压制的代理人（军人、警察、政客、行政官员、等等）以及职业思想家（各种牧师，其大多数都是有坚定信仰的“俗人”）。

中途被逐出的每一个群体，实际上都拥有适合其必须在阶级社会中担当的角色的意识形态：受剥削的角色（有着“高度发达的”、“专业的”、“伦理的”、“公民的”、“民族的”和非政治的意识），剥削代理人的角色（向工人发号施令以及对他们说“人际关系”的能力），压制代理人的角色（发号施令、强制服从而“拒不讨论”的能力，或者应付一个政治领袖用言辞蛊惑民心的宣传的能力），职业思想家的角色（敬畏地对待意识的能力，即，带着它们应得到的轻蔑、勒索和蛊惑民心的宣传，适应道德、美德或“哲学”的腔调，以及国家的、法国的世界角色的语气，等等）。 118

当然，许多这些形成对比的品德（一方面有谦虚、服从、柔

顺，另一方面就有玩世不恭、蔑视、傲慢、狂妄、自大甚至对别人的花言巧语和狡猾）也在家庭、教会、军队、圣经、电影、甚至足球场里传授。但是没有任何其他的意识形态国家机器，能够拥有资本主义社会形态中的全体儿童作为义务的（至少是免费的）听众，每周五或六天，每天八个小时。

但是，正是通过对统治阶级意识形态的大规模教育包装着的多种知识的学习，资本主义社会形态中的生产关系，即剥削者与被剥削者的关系，得以大量地再生产。为资产阶级统治产生这种关键结果的机制，自然被学校普遍性统治的意识形态所掩盖和遮蔽，之所以称为普遍性统治，因为它是主导的资产阶级意识形态的根本形式之一：一个将学校表征为不受意识形态浸染的中性环境的意识形态（因为它是……世俗的），在这里，家长们（他们是自由的，因为他们是其孩子的拥有者）将孩子托付给教师们（绝对信任地），尊重孩子们的“良知”与“自由”的教师们，通过他们自己的榜样、通过知识，文学和它们“解放的”品质，为孩子们展开通往成年人的自由、道德和责任的道路。

我请求那些教师们的谅解，他们，在可怕的条件下，努力将他们在历史和他们“教授”的学问中找到的不多的几件武器转向对抗那种意识形态，对抗他们陷入其中的制度和实践。他们可以算得上是英雄。但是他们很稀有，而且许多（大多数）甚至还没开始怀疑制度（比他们大并且压倒他们）强迫他们“工作”，就将他们的全部身心以最先进的感知（著名的新方法！）投入到工作中。他们几乎没有怀疑过它，以至于他们的忠诚有助于保持和助长对学校的这种意识形态的表征，这使得今日的学校对于我们同时代的人而言是“自然的”、不可或缺的、有用的、甚至是有益的，正如同教会之于几个世纪以前我们的祖先一样是“自然的”、不可或缺的和慷慨的。

事实上，教会作为主导意识形态国家机器的角色，今天已经被学校所取代。它与家庭结为一对，正如教会曾经与家庭结为一对。我们现在可以宣称，考虑到学校（和学校－家庭的组合）构成主导的意识形态国家机器，在一种其存在受到世界阶级斗争威胁的，生产方式之生产关系的再生产中起决定性作用的机器，正在动摇全球许多个国家的教育体制的空前的深刻危机，常常与动摇家庭的危机（已经在《共产党宣言》中宣布的）联手，具有了一种政治意义。 119

关于意识形态

当我提出意识形态国家机器的概念时，当我说 ISAs"通过意识形态起作用"时，我借用了一个需要稍加讨论的现实：意识形态。

众所周知，"意识形态"的表达方式是由卡巴尼（Cabanis）、德斯图·德·特拉希（Destutt de Tracy）和他们的朋友们发明的，他们把（发生学的）观念作为一个对象指派给了它。当马克思在 50 年后吸收这个术语时，他给了它一个极为不同的意义，即使是在他的早期著作中。在马克思这里，意识形态是主导人或者社会集团的思想和表征系统。马克思早在其《莱茵河报》上的文章中从事的意识形态－政治斗争，最终很快使他面对这个现实，迫使他将其最早的直觉知识继续向前发展。

然而，在此我们遇到了一个相当令人惊讶的悖论。一切似乎都引导马克思阐明一个关于意识形态的理论。事实上，在《1844 年手稿》之后，《德意志意识形态》确实为我们提供了一个明晰的关于意识形态的理论，但这还不是马克思主义的（我们很快就会明白其原因）。至于《资本论》，尽管其中确实

包括许多对一种关于意识形态的理论的暗示(最明显的是,庸俗经济学家的意识形态),但却没有包含这种理论本身,因为这在很大程度上依赖于一种普通意识形态理论。

我将冒昧地提出关于这种理论的最初的、非常初略的概要。我即将提出的论点确实不是即兴而发的,但是它们不可持久也不能得到检验,也就是,无论被肯定还是拒绝,除非通过非常彻底的研究与分析。

意识形态没有历史

首先要说几句话原则上解释一下原因,在我看来这个原则建立了一种普通的意识形态理论(或者至少是证明了其合理性),而不是具体的意识形态的理论。这些意识形态,无论其形式如何(宗教的、伦理的、法律的、政治的),永远表达不同的阶级立场。很显然,需要从我刚刚暗示的两个方面走向一种关于意识形态的理论。然后就将清楚地看到,一种关于意识形态的理论最终依赖于社会形态的历史,因此也依赖于结合进社会形态的生产方式的历史,以及在其中发展的阶级斗争的历史。在这种意义上,很清楚不可能存在有关普通意识形态理论的问题,因为具体的意识形态(从上面暗示的局部和阶级的双重方面做出界定)有历史,其最终的决定作用显然居于单纯的意识形态之外,虽然它与意识形态直接有关。

120

相反,如果我能够提出一种关于普通意识形态理论的构想,如果这种理论真正是具体的意识形态理论所依赖的要素之一,这就带来了一个显然悖论性的命题,我将其表述为:意识形态没有历史。

正如我们知道的,这种陈述遍历于《德意志意识形态》之中。马克思是针对形而上学做出这番陈述的,他说,形而上学如同伦理学(还有其他形式的意识形态)一样没有历史。

在《德意志意识形态》中，这种陈述出现在显然是肯定的语境中。意识形态被想象为一种纯粹的幻象，一种纯粹的梦幻，也就是一种虚无。它所有的现实都外在于它。因此，意识形态被认为是一个想象的构造，其地位完全和梦的理论在弗洛伊德之前的作家心目中的地位一样。对于这些作家，梦是纯想象的内容，即，是不存在的，是"白天之残余"的结果，以一种任意的安排和秩序呈现出来，有时甚至是"颠倒的"——换言之，以"混乱无序"形式呈现出来。对于他们，梦是想象的东西，是空虚的，不存在的；一旦眼睛闭上，它就会来自那惟一完整、肯定的现实，白天的现实的残余。这恰恰就是《德意志意识形态》中的哲学和意识形态的地位（因为在这本书中哲学就是最卓越的意识形态）。

因而，意识形态对于马克思是一个想象的集合，一个纯粹的梦幻，空虚而徒劳，由来自惟一完整、肯定的现实的"白天之残余"构成。它是具体的历史条件下受物质利益推动的个人物质性地产生其存在的副产品。正是在这种基础上，意识形态在《德意志意识形态》中没有历史，因为其历史在它之外；那里惟一存在的历史是，具体的个体等等的历史。在《德意志意识形态》中，意识形态没有历史的命题，因此是一个纯粹的否定性命题，因为它有双重意义：

1. 意识形态是虚幻的，是一个纯粹的梦幻（由天知道什么力量制造的：如果不是由劳动分工产生的异化，但这也是一种否定的决定）；

121

2. 意识形态没有历史，其强调点不是意识形态中没有历史（正相反，因为它只不过是对真实的历史的苍白、空虚、颠倒的反映），而是它没有**自己的**历史。

尽管我期望辩护的命题从形式上说采用了《德意志意识形态》中的术语（"意识形态没有历史"），但它却从本质上不同

于《德意志意识形态》的肯定的、历史性的命题。

因为,一方面,我觉得可能认为具体的意识形态有其自己的历史(虽然它最终是由阶级斗争决定的);另一方面,我觉得可能认为意识形态一般没有历史——不是在否定的意义上(其历史外在于它),而是在绝对肯定的意义上。

意识形态的特性在于它被赋予了一种结构与功能,从而使得它变成了一个非历史的现实,即,一个全部历史的现实,其意义是,那种结构与功能是不变的,以相同的形式存在于我们可以称作的历史之始终,正如《共产党宣言》所界定的,历史是阶级斗争的历史,即,阶级社会的历史。如果真的是这样,那么这种意义便是一种积极的意义。

在此提供一个理论上的参考点,我也许会说(回到我们关于梦的例证,这一次是在其弗洛伊德的概念上),我们的意识形态没有历史的命题,能够而且必须直接关系到弗洛伊德的命题:无意识是永恒的,即,它没有历史。

如果永恒并不意味着超越所有的(时间的)历史,而意味着它是永在的、超历史的,因而在整个历史过程中其形式是不变的,那么我们将逐字地采用弗洛伊德的措辞,写道:意识形态是永恒的,完全就像无意识一样。我还要补充说,我发现这种比较被一个事实从理论上证明了其正确性,这个事实是:无意识的永恒并非与一般的意识形态之永恒没有关系。

这是我认为自己有理由,至少假设地,提出一个普通意识形态理论的原因,这里普通的意义与弗洛伊德当时提出普通无意识理论是一样的。

将这句话简化一下,考虑到曾经就意识形态所说过的一切,便利的做法是,用简单意义的意识形态指称一般意义的意识形态,我刚刚说过后者没有历史,或者——换句话说——是永恒的,即,永远以不变的形式存在于历史(等于包含社会各

阶级的社会形态的历史)之始终。目前，我将把话题局限在 122
“阶级社会”及其历史的范围内。

意识形态是个体与其真实存在条件的想象性关系的一种“表征”

为了探讨我关于意识形态的结构与功能的核心命题，我首先要提出两个命题，一个是否定的，另一个是肯定的。第一个关系到在意识形态的想象形式中所“表征”的客体；第二个关系到意识形态的物质性。

命题之一：意识形态表征个体与其真实存在条件的想象性关系。

我们通常称宗教的意识形态、伦理的意识形态、法律的意识形态、政治的意识形态、等等，那么多的“世界观”。当然，假定我们不将这些意识形态中的任何一个当作真理体验(即，“信仰”上帝、义务、公正，等……)，我们承认，我们是从批判的角度讨论意识形态，如同人种学者考察“原始社会”的神话一样地考察它，承认这些“世界观”主要是想象的，即，“与现实不相符”。

然而，虽然承认它们与现实不符，即，它们建构一种幻象，我们承认它们确实暗指现实，而且它们只需要获得涉及到下述目的的“阐释”，即，在它们对世界想象性的表征背后发现那个世界的现实(意识形态＝幻象/暗指)。

存在不同类型的阐释，其中最著名的有：*机械论*类型，通行于18世纪(上帝是真实国王的想象性表征)，*解释学*的阐释，由最早的基督教著作家开创，后来被费尔巴哈以及他以降的神学－哲学流派重新启用，例如神学家巴尔(费尔巴哈认为，上帝是真人的本质)。这里的根本点是，只要我们阐释意识形态的想象性置换(及倒置)，我们就得出以下结论：在意识

形态中,"人们用一种想象的形式向他们自己表述它们真实的存在条件"。

不幸的是,这种阐释遗留下一个未解决的小问题:为了将其真实的存在条件"向他们自己表述",人们为什么需要对他们真实的存在条件的这种想象性置换?

第一种回答(18世纪的)提供了一个简单的解决办法:牧师或者暴君对此有责任。他们"伪造"了美丽的谎言,以便使人们表面上服从上帝信仰,实际上服从牧师和暴君;在这种欺骗行为中,他们通常是同盟者,牧师为暴君的利益而行动,反之亦然。这要根据有关的"理论家"的政治地位而定。因此有一个对存在的真实条件进行想象性置换的原因:这个原因是,有少数愤世嫉俗的人,将他们对人民的统治与剥削建立在世界的虚假表征之上。他们通过控制别人的想象而奴役他们的思想。

123

第二种回答(费尔巴哈的,被马克思在早期著作种逐字地接受过来)虽更为"深刻",但也是错误的。它也寻求并发现对人们的真实存在条件进行想象性置换和扭曲的原因,简言之,对人的存在条件进行想象性表征的、异化的原因。这个原因不再是牧师或者暴君,也不是他们积极的想象以及受害者消极的想象。这个原因是在人们自己的存在条件中起主导作用的物质的异化。在《犹太人问题》和其他地方,马克思就这样捍卫了费尔巴哈的思想:人们将自己变成了其存在条件的被异化的(=想象性的)表征,因为这些条件本身是异化的(在《1844年手稿》中:因为这些条件被一个异化的社会——"异化的劳动"——的本质所统治)。

所有这些阐释就这样照字面意义接受了它们预先假定的命题,该命题是它们存在的依据,即,发现于一种意识形态中的、被世界的想象性表征所反映的,正是人们的存在条件,即,他们的真实世界。

现在我可以回到我已经展开的一个命题：人们在意识形态中“向自己表述”的，并不是他们的真实存在条件，他们的真实世界，最重要的，是在那里得到表征的他们与那些存在条件的关系。正是这种关系，处于对真实世界的意识形态的，也就是想象性表征的中心。正是这种关系，包含必须解释真实世界的意识形态表征的想象性扭曲的“原因”。或者确切一点，把因果关系的语言搁在一边，必须展开这么一个命题：正是这种关系的想象性的本质，成了我们可以在意识形态整体中观察到的（如果我们没有生活在其真实中），所有的想象性扭曲的基础。

用马克思主义的语言来说：对占据生产、剥削、压制、思想理论和科学实践代理人位置的个体的真实存在条件的表征，确实在最后的分析中，如果产生于生产关系，和源于生产关系的关系，那么我们可以说：意识形态整体用其必然地想象性的扭曲所表征的，不是现存的生产关系（和其他源自它们的关系），而是个体与生产关系的（想象性）关系以及源自这种关系的关系。意识形态中所表征的，因而不是统治个体存在的真实的关系系统，而是那些个体与他们生活于其中的真实关系的想象性关系。 124

如果情况是这样，那么意识形态中真实关系的想象性扭曲的“原因”问题就消失了，而且一定会被另外一个问题所取代：为什么给予个体的、对他们（各自）与统治他们的存在条件以及他们的集体与个体生活的社会关系的关系的表征，一定是一个想象性的关系？这种想象性的本质是什么？以这种方式提出这个问题，就戳穿了由一个“派系”（clique）[13]提出的解决办法，正如它戳穿了由真实世界被异化的特性提出的解决办法一样；这个派系指的是一群个体（牧师或暴君），他们是伟大的意识形态的神秘化（ideological mystification）的作者。

我们将会在我以后的论证中明白其原因。目前我将不作进一步的阐述。

命题之二:意识形态拥有一种物质的存在。

我已经涉及过这个命题。我说过,看起来构成意识形态的"观念"或者"表征"等等,并不具有理想的或精神的存在,而是具有物质的存在。我甚至暗示过,"观念"的理想的和精神的存在,排他性地以一种"观念"和意识形态的意识形态出现;我还要补充说,在一种自科学出现以来就好像已经"确立了"这种概念的事物的意识形态中,这一切事物即是,科学的实践者们在他们自发的意识形态中作为"观念"(或真实或虚假)描述给自己的东西。当然,虽然以肯定的形式表述,这种命题却是未经证明的。我只想请求读者以友好的态度对待它,比如,以唯物主义的名义。要证明它,需要长长的系列论证。

如果我们想要在对意识形态本性的分析中取得进展,那就确实需要关于"观念"或其他"表征"不具有精神而具有物质存在的假想的命题。或者说,只有旨在更好地揭示每一次严肃认真的意识形态分析,都将立即经验主义地向每一位观察者展示的内容,这种命题才会对我们有用处,尽管它具有批判意义。

在讨论意识形态国家机器及其实践的同时,我说过它们都是某种意识形态的实现(这些不同的、局部的意识形态——125 宗教德、伦理德、法律的、政治的、美学的、等等——的统一,通过他们对主导意识形态的屈从得到保证)。我现在返回这个命题:一种意识形态永远存在于一种机器及其实践中。这种存在是物质的。

当然,某种机器及其实践中的意识形态的物质存在,与一块铺路石或一支步枪的物质存在不具有相同的形态。但是,冒着被认为是新亚里斯多德学派的危险(注意:马克思对亚理

斯多德的评价极高)，我要说，"物质在许多意义上被讨论"，或者说它以不同的形态存在，最终全都根植于"物质的"物质中。

说过这些之后，让我直接继续深入考察一下"个体"都遇到了些什么，他们生活在意识形态中，即，生活在对世界的一种确定的(宗教的、伦理的、等等)表征中，其想象性的扭曲，依赖与他们与其存在条件的想象性关系；换言之，最终依赖于他们与生产关系、阶级关系(意识形态 = 一种与真实关系的想象性关系)的关系。我要指出，这种想象性关系本身被赋予了一种物质的存在。

现在我要作如下考察。

个体信仰上帝、或者责任、或者公正，等等。这种信仰来源于所说的个体的思想，即来源于作为一个具有包含其信仰观念的意识的主体的他(对于每一个人，也就是对于那些生活在一种对意识形态的意识形态表征中的人，这种表征将意识形态简化为观念，定义赋予了它们一种精神存在)。以这种方式，也就是，通过如此确立(一个被赋予某种意识，在其中自由地形成或自由地认可他信仰的观念的主体)的绝对意识形态的、"概念上的"装置[dispositif]，有关主体的(物质的)态度就自然而然地产生了。

正被讨论的个体以某种方式表现，采取了某种实际的态度，而且，更重要的，参加属于意识形态机器的某些经常的实践，他作为主体在整个意识中自由选择的观念就依赖于这种意识形态机器。如果他信仰上帝，他就去教堂作弥撒、跪拜、祈祷、忏悔、苦修(一旦该术语在一般意义上是物质的)、自然地悔悟等等。如果他信仰责任，他将会有相应的态度，"按照正确的原则"刻写在例行公事中。如果他信仰公正，他将会无条件地服从法律的规则，在它们受到妨碍时，他也许甚至会抗议、联名请愿、参加示威等等。

在这整个概述中，我们注意到，意识形态的意识形态表征本身被迫承认，每一个被赋予某种“意识”的主体，只要他相信那些“观念”，认为其“意识”给了他灵感而且自由地接受，那么，他必须“按照其观念行事”，因而必须将他自己作为一个自由主体的观念，刻写在他的物质实践的行动中。如果他不这样做，“那是可恶的”。

确实，如果他不做他应该做的事情，作为他相信的东西的一种功能，那是因为他做某种别的事情；这种事情，依然作为同样的唯心主义安排的一种功能，暗示他头脑中还有除了宣称的那些之外的其他的观念，作为一个“不一致的”（没有人心甘情愿地邪恶）、玩世不恭的、不正当的人，他还根据其他的观念行事。

在每一种情况下，意识形态的意识形态因此承认（不考虑其想象的扭曲），主体的“某些观念”存在于其行动中，或者应该存在于其行动中；而如果不是这样，意识形态就会向他提供一些与他确实从事过的行动（虽然不正当）相关的其他观念。这种意识形态涉及到行动：我将要谈到插入实践的行动。而且我将指出，这些实践是受到它们被写入其中的惯例的统治的，而且这种统治是在一种意识形态机器的物质存在之内实现的，即使仅仅是那种机器的一小部分：一个小教堂里的小弥撒、一次葬礼、体育俱乐部里的一场小比赛、一个校庆日、一次政党集会等等。

此外，我们感谢巴斯卡尔（Pascal）的防卫性的“对话”，为了那能使我们颠倒意识形态概念模式秩序的奇妙的公式。巴斯卡尔说过大概是这样的话：“跪下，口中念动祷告词，于是你就会相信了。”他就这样可耻地颠倒了事物的秩序，像基督一样，带来的不是和平，而是争吵，此外还有某种很难说是基督教的东西（但愿灾难与将丑行带到世上来的他同在！）——丑

行本身。一个幸运的丑行，这使得他紧随詹森主义者，无视直接为现实命名的语言。

请允许我把巴斯卡尔留给关于他与他那个时代宗教的意识形态国家机器的意识形态斗争的争论。而如果这是可能的，将要求我使用一个更直接的马克思主义的词汇，因为我们正在依然很少被人探索的领域中前进。

因此，我将要说，就个别的主体（某某个体）而言，他信仰的观念之存在是物质的，其意义在于，**他的观念是他的被插入物质实践的物质行动，这些物质实践受制于本身被物质的意识形态国家机器界定的物质惯例，而主体的观念就来自那些机器**。自然地，我命题中的形容词“物质的”的四个强调点必定受到不同模式的影响：对弥撒的置换、跪拜、划十字架的动作、认错、判决、祈祷、悔悟行为、忏悔、凝视、握手、外在的口头话语、“内在的”口头话语（意识），所有这些物质性并不是同一个物质性。关于物质性的各种模态之间的区别是一个理论上的难题，我将把它搁置在一边。

剩下的问题是，在对事物的这种反向描述中，我们根本没有讨论某种“颠倒现象”，因为很清楚，某些概念已经完全从我们的描述中消失了，相反，另外一些则保存下来，而且还有新的术语出现。

消失的术语：**观念**（ideas）。

保存的术语：**主体**、**意识**、**信仰**、**行动**（subject，consciousness，belief，actions）。

出现的术语：**实践**、**惯例**、**意识形态机器**（practices，rituals，ideological apparatus）。

因此，这不是一个颠倒或者颠覆现象（除非在可能说某个政府或一杯水被倾覆了的意义上），而是一次改组（非内阁改组类型的），一次非常奇怪的改组，因为我们获得了以下结果。

观念就其本身而论已经消失了(在它们被赋予了一种理想或精神存在的范围内),达到了这么一种精确的程度,它们的存在被写进了最终由一种意识形态机器界定的惯例所统治的实践行动中。因此看来,主体只有在他被以下系统(按照其真实决定的顺序设置的)操纵的情况下才会出演:存在于一种物质的意识形态机器、指示受制于物质惯例的物质实践的意识形态,这些实践存在于某个主体的物质行动之中,该主体根据其信仰在所有的意识中演出。

但是这个描述本身说明,我们保留了以下概念:主体、意识、信仰、行动。从这一系列概念中,我马上就可以选出其他所有一切赖以存在的、决定性的核心术语:主体的概念。

而我马上就确定了两个相连的命题:

(1)如果不是借助并且在某种意识形态中,就不存在实践;

(2)如果不是借助主体并且为了具体的主体,就不存在意识形态。

现在我可以讨论我的核心命题了。

意识形态将个体当作属民质询*

这个命题只不过是为了将我上面最后一个命题说清楚:如果不是借助主体、不是为了不同的主体,就不存在意识形态。这个命题的意义是:除了具体的主体以外,不存在意识形态,而且只有通过主体才能使意识形态的这种指归成为可能;

* 这一节的英文标题是"Ideology Interpellates Individuals as Subjects",是阿尔都塞分析意识形态中个体由主体变为属民的关键段落。主体向属民的过渡是意识形态支配地位的重要方面。在英文中,"主体"与"属民"是同一个单词(subject)。这里根据上下文,有时译作"主体",有时译作"属民"。——译者注

意思是：**通过主体的范畴及其功能**。

我的意思是想说，即使出现在这个名目（主体）下，也只有随着资产阶级意识形态的出现，尤其是法律意识形态的出现，[14]主体（可以在其他的名目下起作用，如：作为柏拉图著作中的灵魂，作为上帝，等等）的范畴才构成所有意识形态的范畴，不考虑其决定因素（局部或阶级），也不考虑其历史年代——因为意识形态没有历史。 128

我说：主体的范畴是总体意识形态的构成要素，但同时我马上要补充说：**只有在总体意识形态具有将具体的个体作为主体“构成”的（界定它的）功能的情况下，主体的范畴才是总体意识形态的构成要素**。在这种双重构造的交互作用中，存在着意识形态整体的功能，因为意识形态只不过是在那种意识形态存在的物质行使中的功能。

为了把握以下内容，有必要认识到，写这些文句的人与它们的读者本身都是主体，因而是意识形态的主体（一个同义反复的命题），即，这些文句的作者和读者，都在我曾说过的“人本质上是一种意识形态的动物”的意义上，“自发地”或“自然地”生存在意识形态之中。

在写作据称是科学话语的文句的范围内，作为“主体”的作者完全缺席于“他的”科学话语（因为所有的科学话语在定义上都是无主体的话语，除了在意识形态的科学中，不存在“科学的主体”），这是一个不同的问题，我将暂时把它搁置起来。

如同圣·保罗（St Paul）令人钦佩地指出的那样，正是在“逻各斯”（Logos）中，意思是在意识形态中，我们“居住、生活并拥有我们的存在”。由此得出结论，对于你，对于我，主体的范畴是件头等的“显见之事”（显见之事永远是头等的）：很清楚，你和我都是主体（自由的、合乎道德的、等等……）。像所

有显见之事一样，包括那些创造一个单词、"命名一件事物"或"拥有一种意义"的（因而包括语言的"明晰性"这个显见之事），你和我都是主体这个"显见之事"——以及这不会引起任何问题的显见——乃是一种意识形态效用，最基本的意识形态效用。[15]以显见之事来强制显见之事（却不表现出在这样做，因为这些都是显见之事），这确实是意识形态的一个特性，而我们却没能认识到这些显见之事，因为面对它们，我们不可避免地产生本能的反应，喊出（大声地，或者用"良知那低沉、轻柔而细小的声音"）："那是显而易见的！那是正确的！那是真实的！"

在这种反应中起作用的是意识形态的识别功能，这是意识形态本身的两大功能之一（其反面是不知功能）。

举一个极为"具体的"例子：我们都有朋友，在他们敲我们的门时，我们隔着门问，"谁呀？"对方回答（因为很明显）"是我。"我们认出了"是他"或"她"。我们打开门，确实是"她在那儿"。再举一个例子：当我们在街上认出了某个"过去的"老熟人时，我们就对他说"你好，我的朋友"，并与他握手（日常生活中意识形态识别的一种物质惯例——至少是在法国；在其他地方，有其他的惯例），以表明我们认出了他（而且认识到他认出了我们）。

129

在这种尝试性的评述和这些具体的说明中，我只希望指出，你和我永远－已经是主体，因此不断地实践意识形态识别，这为我们保证了我们确实是具体的、个别的、可区分的、（自然而然）不可替代的主体。我正在从事的写作与你正在进行的阅读，[16]在这方面也是意识形态的识别惯例，包括我的思考的"正确"与"错误"用来强加于你的"显然性"（obviousness）。

但是认识到我们是主体，我们在最基本的日常生活的实

际惯例中起作用(握手、称呼你的姓名的事实、我们互相熟悉的事实、即使是我不知道,你有你自己的名字实际上意味着你被认为是一个独特的主体,等等)。这种识别只为我们提供了对于我们的意识形态识别不间断的(恒久的)实践之"意识"——它的意识,即,它的识别,可是绝对不为我们提供关于这种识别机制的(科学)知识。既然这种知识正是我们试图获得的,如果你愿意,虽然是用意识形态发言,我们不得不从意识形态内部,简要地描绘出一个试图与意识形态断绝关系的话语,旨在敢于开创一个关于意识形态的科学的(即,无主体的)话语。

因此,为了表现"主体"的范畴构成意识形态的原因,这种意识形态只有通过把具体的主体作为主体构成的方式存在,我将利用一种特殊的说明模式:"具体"到足以被识别,但是抽象到足以可思考并被思考,从而产生知识。

作为最初的陈述,我将要说:借助主体的范畴的作用,总体意识形态将具体的个体当作属民招呼或质询。

这是一个需要我们暂时一方面对具体的个体、另一方面对具体的主体做出区分的命题,尽管在这个层面上,只有在得到具体的个体支持的情况下,具体的主体才能够存在。

于是我将指出,意识形态"表演"或"起作用"的方式是,它从个体(将他们全部进行转换)中"征召"主体,或者通过我称作"质询"或招呼的准确操作将个体"转换"成主体,这可以从每天最常见的警察的招呼:"喂,你别动!"中想象出来。[17] 130

假定我想象出的这种理论场景发生在大街上,被招呼的个体将会转身。借助这种起码一百八十度的转身,他变成一个主体。为什么呢?因为他认识到那招呼"确实"是对他发出的,"被招呼的确实是他"(而不是别人)。经验表明,实际的电讯传呼几乎总能到达被传呼的人:无论是语言呼叫还是哨声,

被呼叫者永远认识到正在被呼叫的确实是他。可是这是一个奇怪的现象，一个仅仅靠“犯罪感”不能解释的现象，尽管有许许多多的人“为了些什么而良心不安”。

自然而然，为了我小小的理论剧院的方便与明晰，我不得不采取先后顺序的形式描述事物，用一个之前和一个之后，因此是按照时间的先后顺序的形式。有个体在向前走。从什么地方（通常在他们身后）响起了招呼声：“喂，你别动！”有个个体（十分之九正是那一个）转过来，认为/怀疑/明白/这是在招呼他，即，认识到招呼的“确实是他”。但在现实中，这样的事情不是按顺序发生的。意识形态以及将个体作为主体招呼或质询的存在，是完全一样的东西。

我也许会补充说：如此看来发生在意识形态之外（确切地说，在街上）的事，实际上发生在意识形态之中。确实发生在意识形态之中的事，因而好像发生在它外面。这正是那些处于意识形态之中的人，在定义上认为他们处在意识形态之外；意识形态的效用之一就是，凭借意识形态对意识形态的意识形态特性实际的否定：意识形态从来也不说“我是意识形态的”。为了能够说：我在意识形态之中（一个非常的例外）或者（通常情况）：我过去在意识形态中，就必须在意识形态之外，即，在科学知识中。众所周知，对处于意识形态中的指责只是针对别人，从不针对自己（除非某个人确实是一个斯宾诺莎主义者或马克思主义者，在这种情况下，这两者是同样的）。这实际上就是说，意识形态没有外表（对于其自身），但同时它如果不具有外表就什么也不是（对于科学与现实）。

斯宾诺莎解释这一点比马克思整整早两个世纪，后者实践它却没有具体地解释它。但是让我们且离开这个话题，尽管它留下了不仅仅理论上的，而且直接是政治上的沉重后果，因为，举例来说，整个批评与自我批评的理论，马克思主义－

列宁主义阶级斗争实践的金科玉律，都依赖于它。

因此，意识形态将个体作为主体招呼或质询。由于意识形态是永恒的，我现在必须取消我描述意识形态的功能所使用的时间形式，说：意识形态永远－已经将个体作为主体质询，这就等于明确表示，个体永远－已经被意识形态作为主体质询，这必然会将我们引向一个最终的命题：个体已经－永远是主体。因此，个体相对于他们永远－已经是的主体是"抽象的"。这个命题可能看来是自相矛盾的。

一个个体甚至在出生之前，就永远－已经是个主体，这不过是人人都能理解的、清清楚楚的现实，根本就不是什么悖论。弗洛伊德证明，对于他们永远－已经是的主体而言，个体永远是抽象的，其做法是仅仅特别提到围绕"降生"——那"幸福的事件"——之期望的意识形态的惯例。每个人都知道人们如何、又以什么方式期待着未降生的孩子：这等于非常直白地说，我们是否同意放下"情感"，即，人们期待未出生孩子的家庭的意识形态形式（父亲的/母亲的/夫妻间的/兄弟的）：预先可以肯定，它将会带上父亲的名字，因此会获得一个身份，不可替换的身份。在它出生前，这孩子因而永远－已经是一个主体，在特殊的家庭意识形态构形中，并且被它指定为主体；而孩子自从被怀孕上，人们就一直在这种构形中期待它。我几乎不需要再补充说，这种家庭的意识形态构形、在其惟一性上，是被高度结构化的，正是在这种不可更改的，或多或少"病态的"（预先假定任何意义都可以被指向那个术语）结构中，从前那未来的主体（subject－to－be）将不得不找到自己的位子，即，"成为"它预先已经是的性别的主体（男孩或女孩）。很清楚，这种意识形态的限制或预约，家庭中抚养与后来的教育的所有惯例，都关系到弗洛伊德在性的前－生殖器和生殖器阶段形式中研究的一切，即，在对弗洛伊德根据其效用纪录

为无意识的东西的“掌握”中。但是，让我们把这一点也搁置在一边吧。

且让我更进一步。我现在将要关注的，是“行为者”在这种质询场景中的行为方式以及他们各自的作用，这被反映在总的意识形态的现实结构中。

一个例证：基督教的宗教意识形态

由于总的意识形态的结构形式永远相同，我将把分析局限于一个单一的例证，一个能为每个人接受的例证，即宗教意识形态的例证，条件是同样能够说明伦理的、法律的、政治的、美学的意识形态，等等。

132

因此，让我们来讨论基督教的宗教意识形态。我将要使用一个修辞格，并“让它说话”，也就是，虚构一个话语，它不仅收集了基督教的新旧约全书、神学理论、布道，还包括仪式、礼仪和典礼。基督教的宗教意识形态说了大概像这样的话：

它说：我向你讲话，一个名叫彼得的个体的人（每一个个体都是按名字被称呼的，在被动的意义上，从来不提供自己的名字），是为了告诉你上帝的存在，而且你要对他负责。它又说：上帝通过我的声音向你说话（《圣经》收集了上帝的话，《圣经》传播了上帝的话，教皇不谬说将他的话永远固定在了“美妙的”观点上）。它说：这就是你：你是彼得！这是你的本原，你是被上帝为了永世而造的，虽然你出生于我主诞生后第1920年！这就是你在世上的位置！这就是你必须做的！通过这种途径，如果你观察到“爱的法则”，你就将获救，你，彼得，将会成为基督光辉的圣体的一部分！等等……

这是一个非常熟悉的、老一套的话语，但同时又是非常令人吃惊的话语。

令人吃惊是因为，如果我们认为宗教意识形态确实向个

体说话，[18]旨在“将他们变为主体”，通过质询个体彼得，旨在将它变成一个主体，自由地听从或抗拒呼吁，即，上帝的戒律；如果它呼唤这些个体的名字，从而认识到他们永远已经被当作具有人的身份的主体质询（以至于彼得的基督说：“正是为了你我才洒了这滴血！”）；如果它以这样的方式质询他们，以至于主体回应说：“是的，确实是我！”如果它从他们身上识别到，他们真地占据了它为他们指定的地方，作为他们在世上固定的居所：“确实是我，我在此，是个工人、老板或者士兵！”；如果它根据他们对上帝戒律表示出的尊敬或蔑视，从他们身上识别到一种归属（永生或诅咒），那么法则就变成了爱。如果一切都以这样的方式发生（按照著名的洗礼、按手礼、圣餐式、忏悔和极端的涂油礼，等等……的做法），我们需要注意，这所有的确立基督教宗教的主体的“程序”被一种奇怪的氛围所笼罩：那是这么一个事实，只有在存在一个惟一的、绝对的他者主体（Other Subject），即上帝，的绝对条件下，才有可能存在如此众多可能的宗教的臣民。

可以极其便利地用一个大写的字母开头，指称这个新的、非凡的主体，以便区别于用小写字母开头的平常的主体。

133

于是就得出以下推论，将个体作为主体进行质询，预先假设了一个惟一的、核心的他者主体的“存在”，正是以他的名义，宗教意识形态将所有的个体当作主体来质询。所有这一切都清清楚楚地[19]写在被正确地称作圣经的东西里。“于是到了那个时候，上帝（耶和华）在云中对摩西说话。上帝对摩西喊：‘摩西！’摩西回答‘正是我！我是您的仆人摩西，发话吧，我将会聆听！’于是上帝对摩西说‘我是我所是’”。

上帝就这样将自己界定为超群的主体，他是通过他自己并且为了他自己的他（“我是我所是”），而且他质询其属民，被他的质询划归于他的个体，即，名叫摩西的个体。而摩西，被

质询－称呼其名，认识到"确实"是他被上帝呼唤，认识到他是个属民，上帝的属民，一个从属于上帝的属民，一个通过主体(Subject)属于主体的属民。证据：他服从他，而且使得他的人民服从上帝的戒律。

上帝因此是主体，而摩西和无数的人是上帝的属民，主体(Subject)的对话者－被质询者：他的镜象，他的映像。难道人不是按照上帝的形象造出来的吗？正如所有的神学沉思证明的那样，虽然他(He)没有人可以过的很好，但是上帝需要他们，主体需要属民，正如人需要上帝一样，属民也需要主体。更好的说法是：上帝需要人，主体需要属民，即使是在他们身上的他的形象的可怕的倒置(当属民沉迷于放荡形骸，即罪恶之时)。

更好的说法是：上帝复制了自己并且把他的儿子派到地球上，作为一个被他"抛弃的"纯粹的主体(长期以来对于橄榄园的抱怨，因为它已经随着耶稣被钉死于十字架而终结)，被主体拥有的属民，为最后的救济，基督的复活铺平道路的，是人而不是上帝。因此，上帝需要"将自己变成"人，主体需要变成属民，似乎为了凭着经验展示——以便属民的眼睛看得到，手摸得到(见圣·托马斯)——如果他们是属民，属于上帝，这完全是为了最终在审判之日，他们将会重新－进入主的怀抱，像基督一样，也就是，重新－进入主体。[20]

让我们将这种奇妙的必然性解码成理论语言；这种必然性是：将主体复制变成属民，并且将主体本身复制变成属民－主体(subject　Subject)。

我们观察到，总的意识形态，以惟一的、绝对的主体的名义，将个体作为主体质询，其结构是镜子形状，这就是说，是个镜子－结构，而且是双重镜子形状：这个双重的镜子构成意识形态，并且使其功能得到保证。这意味着总的意识形态集中

134

于一点，绝对的主体占据中心惟一的位置，质询他们周围无穷大的个体，使之在一个双重镜子组合中变成属民，结果这个组合又迫使他们从属于主体，同时使他们在主体中得到保证，这确实关系到他们与他(Him)，而且在主体中每一个属民都可以凝视其(现在和未来的)形象。鉴于一切都发生在家庭中(神圣的家庭：这个家庭本质上是神的)，“上帝将会在其中认出自己”，这就是说，那些认出了上帝，并且在他(Him)中认出自己的人们，将会获救。

让我大体上总结一下我们关于意识形态的发现。

关于意识形态的双重镜子－结构同时保证：

(1) “个体”作为主体质询；

(2) 他们对主体(Subject)的顺从；

(3) 属民与主体的互相识别，属民互相的识别，以及主体最终的自我识别。[21]

(4) 绝对保证一切确实是这样，只要属民能识别自己的身份并且相应地做出反应，一切都将顺利：阿门——“就是这样”。

结果：陷入这种作为主体质询、顺从于主体、普遍性识别、和绝对保证的四重系统中，属民们“工作”，他们“独立地工作”在绝大多数场合，只有那些“坏属民”除外，因为他们有时引起(强制性)国家机器的一支特遣部队的干预。但是绝大多数(好的)属民“完全独立地”顺利工作，即，借助意识形态(其具体的形式在意识形态国家机器中得以实现)。他们被插进了受 ISAs 的惯例统治的实践。他们“认识到”事物的现实状态[das Besehende]，认识到“确实是这样而不是别的”，认识到他们必须服从于上帝、他们的良知、牧师、戴·高乐、老板、工程师，认识到你将会“爱你的邻居如同爱自己”，等等。他们具体的物质行为不过是铭刻在生活中的祷告词中的：“阿门——就

是这样"。

是的，属民们"独立地工作"。这种效用的全部秘密，在于我刚刚讨论过的四重系统的头两个环节，或者，如果你更喜欢，在于subject这个术语的歧义性。在普通意义上，这个术语的实际意义为：(一)自由的主体，主动行为的中心，行为的责任者；(二)从属的存在，服从于更高的权威，因而被剥夺了除自由地服从以外的一切自由。上面的第二种解释为我们提供了这种歧义性的意义，它只不过是产生这种效果的一种反映：个体作为一个(自由的)主体被质询，以便它能够自由地服从于主体(Subject)的训诫，也就是，以便它能够(自由地)接受他的屈从地位，也就是说，以便他将会"完全独立地"做出他屈从的姿态和行动。若非被迫或者为了屈从，就根本不存在主体。这就是他们"完全独立地工作"的原因所在。

135

"就是这样！……"这句注册了所取得的效果的话证明，并不是"自然而然地"这样的("自然而然地"：祷告词以外，也就是，意识形态的干预之外)。这句话证明，如果事物要成为它们应该成为的，就不得不这样，我们且让这些话脱口而出吧：如果生产关系的再生产要得到保证，甚至在生产和流通过程中，每天，在"意识"中，就是说，在个体－属民的态度中，他们占据劳动的社会技术分工在生产、剥削、压制、思想理论和科学实践中指定给他们的位置。确实，主体的镜象－识别，作为属民被质询的个体，以及如果属民自由地屈从主体的戒律主体给予属民的保证，在这种机制中真正被讨论的是什么呢？这种机制中被讨论的现实，在识别(意识形态＝曲解/忽视)真实形式中必然被忽视的现实，最终确实是生产关系和源于它们的关系的再生产。

1969年1－4月

附　记

如果这几个初略的命题允许我说清了上层建筑的作用及其在基础结构中的干预模式的某些方面，它们显然是抽象的，定然留下了几个没有解决的问题，需要在此提一下：

1. 实现生产关系的再生产的*总体过程*问题。

作为该过程的一个要素，ISAs *有助于*这种再生产。但关于它们的贡献的观点依然是抽象的。

正是在生产与流通的过程中，这种再生产得到了实现。它是通过那些过程的机制实现的，在那些过程中，工人的训练“完成了”，他们的位置也被分配给了他们，等等。正是在这些过程的内在机制中，可以感受到不同意识形态的效用（尤其是法律－伦理的意识形态）。 136

但是这种观点依然抽象。因为，阶级社会中的生产关系是剥削的关系，所以也是对立阶级之间的关系。生产关系的再生产，统治阶级的最终目的，因此不能是简单的技术操作训练，或者在劳动的“技术分工”中将个体分到不同的岗位。事实上，若非在统治阶级的意识形态中，根本不存在劳动的“技术分工”：每一个“技术分工”，每一个劳动的“技术”组织，都是社会（－阶级）区分和劳动组织的形式和面具。生产关系的再生产因此只能够是一项阶级的事业。它是通过将统治阶级与被剥削阶级置于对立面的阶级斗争实现的。

只要没有采取这种阶级斗争的观点，实现生产关系再生产的*总体过程*因此仍然是抽象的。采用了再生产的观点因而最终是采用了阶级斗争的观点。

2. 存在于某个社会形态中的不同意识形态的阶级本性的问题。

*一般的*意识形态的“机制”是一件事。我们已经看到，这

可以被归纳为几个原则,用几句话表述出来(语言的"贫乏",和马克思界定一般的生产,弗洛伊德界定一般的意识一样)。如果这里有什么真理,那么在每一个现实意识形态构成的范围内,这种机制一定是抽象的。

我曾暗示过,意识形态实现在机构、它们的惯例和实践以及 ISAs 中。我们已经看到,在这种基础上,它们有助于那种阶级斗争的形式,这对于统治阶级,对于生产关系的再生产都至关重要。但是这种观点本身,虽然真实,却仍然是抽象的。

事实上,国家及其机器只有从阶级斗争的角度才有意义,作为一种阶级斗争的机器,它保证了阶级压迫,保证了剥削的条件及其再生产。但是如果没有对抗的阶级就没有阶级斗争。无论谁说统治阶级的阶级斗争,那么他说的就是被统治阶级的对抗、反叛和阶级斗争。

ISAs 不是总体意识形态的实现,甚至不是统治阶级意识形态的无矛盾的实现,这便是其原因所在。统治阶级的意识形态不是靠上帝的恩赐才成为主导意识形态的,也不是仅仅凭借夺取国家权力。而是通过对 ISAs 的配置才成为主导意识形态的,也正是在这种配置中,该意识形态才得以实现并且实现其自身。但是这种配置不是全凭权力达到的;正相反,它是一场非常艰苦、持续的阶级斗争的本钱:一方面反对原统治阶级及其在新旧 ISAs 中的地位,另一方面反对被剥削阶级。

137

但是 ISAs 中的阶级斗争的这种观点仍然是抽象的。事实上,ISAs 中的阶级斗争确实是阶级斗争的一个方面,有时还是一个重要的、表现出症候的方面:比如,18 世纪的反宗教斗争,今天在每一个资本主义国家出现的教育的 ISAs 的"危机"。但是,ISAs 中的阶级斗争只不过是超越 ISAs 的某种阶级斗争的一个方面。掌权的阶级用来作为其 ISAs 中的主导意识形态的意识形态,确实是在那些 ISAs 中得以实现的,但

它超越它们，因为它来自别处。

只有从阶级、阶级斗争的角度，才可能解释存在于某种社会形态中的各种意识形态。不仅仅 ISAs 中主导意识形态的实现，以及 ISAs 作为其本钱和场所的阶级斗争的形式，只有从这种角度才可能获得解释。而且最重要的是，只有以此为起点，才能够理解在 ISAs 中得以实现并彼此交锋的意识形态的起源。因为，如果 ISAs 确实表现了统治阶级的意识形态必然在其中得以实现的形式，以及被统治阶级的意识形态必然在其中被衡量和对抗的形式，那么意识形态不是“产生”于 ISAs，而是产生于阶级斗争中你争我夺的社会各阶级：来自他们的存在条件，他们的实践，他们的斗争经验，等等。

1979 年 4 月

注 释：

［1］本文是由一项正在进行的研究的两段摘录组成的。附标题《一项研究的笔记》为作者自己所加。所表达的观点不可被看作仅仅是一个讨论的引言。

［2］马克思致库格曼，1868 年 7 月 11 日，见《书信选》，莫斯科 1955 年版，第 209 页。

［3］马克思给了它一个科学的概念：可变资本。

［4］在《保卫马克思》（伦敦 1969 年版）和《读〈资本论〉》（伦敦 1970 年版）中。

138

［5］地形学（topography）源于希腊语中的 topos：地方。地形在一个特定的空间里代表被数个现实占领的各自的场所：因此经济是在底部（base），而上层建筑在它之上。

［6］就我所知，葛兰西是惟一在我所走的道路上走出这么远的人。他有一个“值得注意的”观点，国家不能归结为（强制性的）国家机器，而

是包括,正如他所指出的,一定数目的来自"文明社会"的机构:教会、学校、工会,等等。不幸的是,他没有对他的机构进行系统化整理,其思想依然处于尖锐、不完整的笔记状态(参阅葛兰西:《狱中札记选》,国际出版者 1971 年版,第 12、259、260 - 63 页;也见《狱中书信》,伦敦 1988 年版,第 159 - 62 页。

[7] 家庭显然还有作为 ISA 外的其他"功能"。它干涉劳动力的再生产。在不同的生产方式中,它是生产的单位和/或消费的单位。

[8] 法律既属于(强制性的)国家机器,又属于 ISA 系统。

[9] 在写于 1937 年的一个悲哀的文本中,克鲁普斯卡娅讲述了列宁不顾一切的努力以及她认为是列宁失败的地方。

[10] 我在这简短的几句话中就 ISAs 中的阶级斗争所讲的内容,显然远远没有穷尽有关阶级斗争的问题。

探讨这个问题,必须牢记两个原则:

第一个原则是马克思在《政治经济学批判》的序言中所阐述的:"在考虑到这些变革时[一场社会革命],必须必须时刻把下面两者区别开来:一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革,另一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的,简言之,意识形态的形式。"阶级斗争就这样以意识形态的形式,因此也是以 ISAs 的意识形态的形式,得到表达与进行。但是,阶级斗争远远超越这些形式,而也正是因为它超越这些形式,受剥削阶级的斗争还可能以 ISAs 的形式进行,从而将意识形态的武器转向反对掌握权力的阶级。

这依靠第二个原则:阶级斗争超越 ISAs,因为它扎根在别处而不是意识形态中,扎根在基础结构中,在生产关系中;它们是剥削的关系,构成阶级关系的基础。

[11] 在极大程度上。因为生产关系首先被生产与流通过程的物质性所在生产。但是,不应该忘记,在这同样的过程中意识形态的关系也是直接在场的。

[12] 就强制性国家机器和意识形态国家机器促成的再生产的那部分而言。

[13] 我随意地使用这个非常摩登的术语。因为,不幸的是,即使

在共产主义世界，极平常的做法是通过一个“派别”的行为“解释”某种政治偏差(左倾或右倾机会主义)。

[14] 借用法律范畴中的“法律意义上的主体”以产生一个意识形态的概念：人本质上是个主体。

[15] 语言学家以及那些为不同目的诉诸语言学的人们，常常意外地碰到由此产生的难题，因为他们忽视所有话语中的意识形态效用——包括甚至是科学话语。

[16] 注意：这个双重的“正在”又一次证明，意识形态是“永恒的”，因为这两个“正在”被一个模糊的时间间隔分开：我与 1969 年 4 月 6 日正在写这些文句，而你可以在随后的任何时间阅读它们。

[17] 作为以一个准确的惯例为条件的日常做法的招呼，在警察的招呼中采取一种非常“特殊的”形式，与对“犯罪嫌疑人”招呼有关。

[18] 尽管我们知道个体永远－已经是个主体，我们继续使用这个术语，因为它产生的对比效果很便利。

[19] 我是在以一种组合的方式引用，不是原文照录，而是取其“精神实质”。

[20] 三一律的教条恰恰就是这种理论：主体(圣父)复制变成属民(圣子)，以及他们之间的镜子组合(圣灵)。 139

[21] 黑格尔(不知不觉地)是位令人敬仰的意识形态的“理论家”，虽然他是个不幸地以绝对知识的意识形态而告终的关于普遍性识别的理论家。费尔巴哈是关于镜子－组合的令人惊异的理论家，不幸以人的本质的意识形态告终。要想找到材料用来构建关于保证的理论，我们必须转向斯宾诺莎。 140

第六章
意识形态的(错误)识别机制

米歇尔·佩肖

论生产关系的再生产/变革的意识形态条件

作为本文的开始,我将对"生产关系的再生产/变革的意识形态条件"做出阐释。该阐释将会在我的目标的限度内进行,这将为一种唯物主义的话语理论打下基础。

然而,为了避免某些误解,我还必须列举许多更一般的意义的要点,涉及到意识形态的理论、知识的生产与实践,以及政治事件,如果没有这些要点,随后的一切都将非常"不合适"。

一、如果我强调"生产关系的再生产/变革的意识形态条件",那是因为意识形态领域绝不是某种社会形态的生产关系的再生产与变革可以在其中发生的惟一要素;这也许会忽视"最终"以那种再生产与变革为条件的经济的决定作用,甚至在经济生产本身的内部,正如阿尔都塞在他那篇关于意识形态国家机器的文章开头所回忆的那样。

二、对“再生产与变革”进行书写，我的意思是指称任何以阶级的划分为基础，也就是，以阶级斗争为“原则”的生产方式那纠缠不清的矛盾本性。这特别意味着，我认为将有助于生产关系再生产与有助于它们的变革的东西截然分开的做法是错误的：阶级斗争横贯作为整体的生产方式；在意识形态领域，这意味着阶级斗争“贯穿”阿尔都塞曾经称作的意识形态国家机器。

141

在采用意识形态国家机器这个术语时，我试图强调我认为至关重要的某些方面（当然，除了提醒人们意识形态不是由“思想”而是由实践构成的之外）：

（一）意识形态不是自动地再生产于某种一般形态的时代精神（指时代的“心理”、“思想习惯”等等），这种时代精神作为一种先在于阶级斗争的空间，被均衡地、同质地强加在“社会”上：“意识形态国家机器不是一般的意识形态的实现……”

（二）“……甚至不是统治阶级意识形态的无矛盾的实现”，这意味着不可能将每个阶级自己的意识形态归因于这个阶级，就好像每个阶级“在阶级斗争之前”都存在于其自己的阵营，有自己的存在条件和自己特别的机构，以至于意识形态的阶级斗争成了两个截然不同的、先在世界的交汇点，各自有其自己的做法和“世界观”，这种交锋之后，“更强大”的阶级取得胜利，将会把自己的意识形态强加给另外一个。最后，这仅仅会使意识形态的概念作为时代精神得到成倍加强。[1]

（三）“统治阶级的意识形态不是靠上帝的恩赐才成为主导意识形态的……”，这句话的意思是：意识形态国家机器不是主导意识形态统治的表达，也就是说，统治阶级的意识形态（如果情况是这样，天晓得主导意识形态是如何达到其至高无上地位的！），不过是实现那种统治的手段与场所：“……是通过对意识形态国家机器的配置才成为主导意识形态的，也正

是在这种配置中，该意识形态才得以实现并且实现其自身……"

（四）但即使是这样，意识形态国家机器也不是统治阶级单纯的工具，因为意识形态机器只再生产现有的生产关系："……这种配置不是全凭自身达到的；正相反，它是一场非常艰苦、持续的阶级斗争的本钱……"[2] 其意思是，意识形态国家机器同时而且矛盾地构成生产关系变革的场所与意识形态条件（即，马克思主义－列宁主义意义上的革命的生产关系）。从而就有了"再生产/变革"的表达方式。

现在我可以将对生产关系再生产与转化的意识形态条件的研究向前推进一步，指出：这些矛盾的条件是在特定的历史时刻，为了特定的社会形态，通过包含在那种社会形态中的意识形态国家机器的复杂装置构成的。我所说的复杂装置，即是指，有着其"要素"之间的矛盾－非均衡－附属关系的装置，而不仅仅是一个要素的序列：确实，认为在一个特定的要素联结中，所有的意识形态国家机器同等地有助于生产关系的再生产以及它们的变革，这也许很荒谬可笑。实际上，它们的"局部性"特性——它们"显然的"专门化为宗教、知识、政治、等等——是以它们在意识形态国家机器装置中，及其在特定的社会形态中作为阶级斗争状态之作用的相对重要性（它们关系的不平衡）为条件的。

142

这解释了在其具体的物质条件中的特殊意识形态以"意识形态构成"（指意识形态国家机器）的形式存在的原因，这些意识形态构成既具有局部性特征，又涉及到阶级立场：意识形态的"对象"永远和"使用它们的方法"——它们的"意义"，即，它们的取向，即，它们符合的阶级利益——一起得到供给。由此可以说，实际的意识形态是意识形态中的阶级实践（阶级斗争实践）。这就是说，在意识形态斗争中（不亚于在其他形式

的阶级斗争中)，根本没有抽象存在的“阶级立场”，被应用于具体情形下不同的、局部的意识形态“对象”，比如在学校、家庭、等等中。事实上，意识形态层面生产关系的再生产与变革之间矛盾的联系，正是在这一点上结合在一起，只要不涉及到的不是一一被拿下的局部的意识形态的“对象”，而是领域划分本身(上帝、伦理、法律、司法、家庭、知识、等等)和这些领域之间非均衡－附属的关系，这些领域便是意识形态阶级斗争中成问题的地方。

主导意识形态(统治阶级的意识形态)的统治，在意识形态层面具有以下特征：生产关系的再生产最终“胜过了”生产关系的变革(阻挠它，减缓其速度或者在不同情形下压制它)，因此不是那么支持保持自认为相同的每一个意识形态的“领域”，更多的则是趋向于那些领域(包括它们的“对象”以及它们被写入其中的实践)之间非均衡－附属关系的再生产：[3]正是这一点使阿尔都塞提出了那个遭非议的命题：资产阶级社会形态中意识形态国家机器的设置，还包括工会和政党(对此没有进一步的说明；事实上他试图指称的一切就是，主导意识形态(统治阶级的意识形态)统治下的意识形态国家机器总体内部政党和工会的作用，即，附属的，但不可避免的，而且极为必要的作用，它让统治阶级确信了与其敌对阶级，也就是无产阶级机器联盟的“接触”和“对话”。当然，这是无产阶级组织不能简单服从的一种作用。) 143

这个例证有助于解释不同的意识形态国家机器(以及与它们相适应的领域、对象和实践)之间非均衡－附属关系的构成方式，正如我一直在说的那样，意识形态阶级斗争的本钱。因此，最重要的是，生产关系变革之斗争的意识形态面貌就在于，这是在意识形态国家机器内，硬塞进新的非均衡－附属关系的斗争[4](在诸如“让政治指挥一切！”的口号中这就是所

表达的一切),导致了"意识形态国家机器整体"设置与国家机器之间关系的变革,以及国家机器本身的变革。[5]

总结一下:特殊的意识形态的物质的客观性,是以特定社会形态的意识形态构成的"主导整体"的非均衡-附属结构为特征的,这种结构是构成意识形态阶级斗争的再生产与变革矛盾的结构。

同时,就这种矛盾的形式而论,必须详细说明的是,考虑到我刚刚论及的一切,不能将这种矛盾认为是在单一空间中互相对立的两种力量之间的对抗。内在于两个敌对阶级之间的意识形态斗争的矛盾形式是不均衡的,也就是说,并不是每个阶级都试图朝着对自己有利的方向实现与另一个阶级同样的目标:我之所以坚持这一点,那是因为许多意识形态阶级斗争的观念,正如我们已经看到的,将它作为斗争前的一个显见的事实,把"社会"(上面是国家)作为空间,作为那种斗争领域的存在,当作斗争之前的一个显见的事实。正如埃蒂安纳·巴利巴尔指出的那样,之所以出现这种情况的原因是,在国家机器的运作中,阶级关系被实现它的机制本身所掩盖,结果社会、国家和法律上的主体(原则上,在资本主义生产方式中是自由的、平等的)被作为"必然显见的概念"生产-再生产。这产生了另一个错误,第一个错误的孪生兄弟,它涉及到这种矛盾的本质,并且将再生产与变革对立起来,正如惯性之与运动的对立:认为生产关系的再生产不需要解释,因为只要不去管它们,除去"制度"的"错误"和"失败",它们就会"自愿地运行",这样的想法不过是一个永恒论和反-辩证法幻想。现实中生产关系的再生产,正如其变革一样,是一个客观的过程,必须深入其中才能发现其秘密,而不仅仅是一个只需要观察的实际状态。

144

我已经好几次间接提到了阿尔都塞的核心命题:"意识形

态将个体当作属民质询"。现在考察这个命题如何"深入"讨论的秘密的时机已经到来,明确地说,它深入这种秘密的途径如何直接导致了关于思辨过程的一种唯物主义理论的或然性,并进而与生产关系再生产与变革的意识形态条件之或然性成为一体。

但首先要对术语进行一下解释:在将我们带到这一点的讨论过程中,出现了一定数目的专业术语,比如:意识形态国家机器、意识形态构成、支配或主导意识形态,等等,但是,无论是"意识形态"的术语,还是"主体"的术语都没有出现过(更不用说"个体"这个术语了)——惟一的例外是否定地用在"意识形态国家机器不是总体意识形态的实现"中。作为前面讨论的结果,而且正好是为了能够在结论中加强这种结果,我被迫改变我的术语,介绍一些新术语(单数的意识形态、个体、主体、质询)的原因是什么呢?答案在于阿尔都塞在提出其核心命题之前陈述的以下两个中间命题:

(一)如果不是借助意识形态并在某种意识形态之中,就不存在实践;

(二)如果不是借助主体并且为了具体的主体,就没有意识形态(Ideology)。

在转录这两个中间命题时,我强调了"意识形态"的术语被确定的两种方式:在第一个命题中,不定冠词暗示在不同的要素组合形式(支配的复合整体)中意识形态实例有区别的多样性,这些要素中的每一个都是(在上面所界定的意义上的)一种意识形态构成;简言之,某种意识形态。在第二个命题中,"意识形态"术语的确定"在一般意义上"运作;当人们说"如果不是正数,就不存在平方根"时,所暗示的是:每个平方根都是一个正数的平方根,同样,上述第二个命题的意义在于,"主体的范畴……是每一个意识形态的结构范畴",这实际

上预示了"核心命题"。[6]换言之,理论证明中"主体"的术语的出现(我们将要看到,这种出现在语法意义上是以下述事实为特征的:它既非主语又非宾语,而只是个宾语的定语)与单数形式"意识形态"的使用,在"每一个意识形态"的意义上,确实属于同一时期。

145

自然而然,这使得我对意识形态构成、支配的形态和意识形态进行仔细的区分。

意识形态、质询、"闵希豪生式的效用"

一般的意识形态,正如我们已经看到的,不是在意识形态国家机器中实现的,所以不可能与具体的、历史性的意识形态构成一致,和支配性的意识形态也不相同;后者,作为全面的结果,是具有具体历史意义的形式,它产生于在历史上一个特定的社会形态中运作的、各种意识形态构成的"支配复合体"之特征的非均衡-矛盾-附属的关系。换句话说,虽然"各种意识形态拥有其自己的历史"——因为它们有着具体的历史存在,而"一般的意识形态却没有历史",因为"它被赋予了一种结构与功能,从而使得它变成了一个非历史的现实,即,一个全部历史的现实;在这种意义上,那种结构与功能是不变的,以相同的形式存在于我们可以称作的历史之始终,正如《共产党宣言》所界定的历史是阶级斗争的历史,即阶级社会的历史一样。"[7]一般的意识形态的概念因此非常具体地表现为,在马克思列宁主义的范围内,指明生产关系是"人"之间的关系这个事实,其意义在于它们不是事物、机器、非人类的动物或天使之间的关系;在这种意义上,也只有在这种意义上;这就是说,没有同时秘密地引人作为某种反自然、超卓万

物、历史的主体、否定之否定、等等的“人”的概念。众所周知,这是《答复约翰·刘易斯》的中心点。[8]

恰恰相反,一般的意识形态的概念使得将“人”看作一个“意识形态的动物”成为可能,即,在该术语的斯宾诺莎主义的意义上认为具体的人是“自然的组成部分”:“历史是一个巨大的‘自然–人的’运动系统,而历史的动力(motor)是阶级斗争”。[9]因此,再一次回到历史,那是阶级斗争的历史,即有着其相应的基础结构(经济的)与上层建筑(法律–政治的和意识形态的)特征的、阶级关系的再生产与变革的历史;正是在这种“自然–人的”历史进程中,“意识形态是永恒的”(全部历史的)。这让人想起了弗洛伊德所说的“无意识是永恒的”。读者将会认识到这两个范畴并非是偶然在此相遇;不过他还将认识到,在这个问题上,尽管近来已经有了重要的研究,仍然还有基本的理论工作要做。而且我最想避免留下我们已经有了答案的印象,而这种印象如今是极为常见的。事实上,标语口号不能填充一种在意识形态与无意识的概念之间设想出的联接那张着大嘴的缺席(yawning absence):在当下流行的含混中,我们依然处于理论上“希望渺茫”的阶段,因此,在本文中我将仅限于提请注意一些其重要性被低估的联系,而不是真正主张提出主导这两个范畴之间关系的实际问题。[10]且让我简单地指出,分别称作意识形态与无意识的两种结构的共同特征是:它们将自己的存在隐藏在其操作中,采取的做法是生产一个“主观的”、不言而喻的真理网络,“主观的”在此意为:不“影响主体”但“主体在其中构成”:

146

> 对于你,对于我,主体的范畴是件头等的“显见之事”(显见之事永远是头等的):很清楚,你和我都是主体(自由的、合乎道德的、等等……)。[11]

我相信，正是在这一点上开始了对一种唯物主义话语理论的需要，主体（作为本原或本身愿意）之本能存在的不言而喻，立即让阿尔都塞拿来与另外一个不言而喻进行比较，这一切，正如我们已经了解的那样，彻底深入了唯心主义的哲学语言：意义的不言而喻。记住这个比较中的术语，我在本文刚开始就唤起了它们：

> 像所有显见之事一样，包括那些创造一个单词、“命名一件事物”或“拥有一种意义”的（因而包括语言的“明晰性”这个显见的事），你和我都是主体这个“显见之事”——以及这不会引起任何问题的显见——乃是一种意识形态效用，最基本的意识形态效用。[12]

这段对主体之显而易见的评述提到了意义的不言自明，是我强调了这种指涉。而我还要指出，在文本中的这一点上，有一个直接触及我在此考察的问题的注释：

147

> 语言学家以及那些为不同目的诉诸语言学的人们，常常意外地碰到由此产生的难题，因为他们忽视所有话语中的意识形态效用——包括甚至是科学话语。[13]

我的整个研究在这里找到了定义，在这种将意义的构成问题与主体的构成问题的联结中，存在着一种不是边缘的（例如，有关读与写的意识形态“惯例”的特例）而是处于“核心命题”本身之内的联结，在质询的比喻之中。

我说在质询的比喻之中，是为了指明，如同阿尔都塞曾经暗示的，“质询”是一个“说明”，一个适用于一种特殊的说明模式的例证，“‘具体’到足以被识别，但抽象到足以可思考并被

思考，从而产生知识。"[14]这个比喻，既与宗教又与警察相联系（"正是为了你我才洒了这滴血！"/"喂，你别动！"），其便利首先是，通过"质询"一词的这种双重意义，它使得强制性国家机器（指定－验证－检查"身份"的法律－政治机器）与意识形态国家机器之间——决定于经济的基础结构——的上层建筑的链接变得具体可见，也就是，"法律意义上的主体"与意识形态的主体之间的链接（前者与其他法律意义上的主体进入契约关系，它同等地位的人；后者是说起自己的人："是我！"）。另外一个便利是，它如此描述这种链接，以至于意识的剧院（我明白，我认为，我说，我对你说，等等）是从屏幕后面观看的，从人们可以掌握以下事实的地方观看的，这个事实是：没等到主体可以说出："我发言"时，主体就已经被说起，被对说了。

这个关于质询的"小理论剧院"，是作为对意识的剧院说明性的批判而构想出来的，其最后但不是最不重要的便利是，借助"个体与主体"的公式中的差别，指出了呼唤主体进入存在的悖论：确实，这个公式仔细地避免预先假定作为质询的操作的执行对象的主体的存在，——没有说："主体被意识形态所质询。"

这阻断了任何想简单地颠倒这个将主体与各种各样的"法律实体"[personnes morales]联结起来隐喻的企图；初看起来，这些实体也许好像是由属民的集合构成的主体，把关系颠倒一下，人们可能会说，正是这个集合，作为一个预先存在的实体，使用在构想为主体间的关系的"社会关系"中对个体实行"社会化"的形式，将自己的意识形态印记强加在了每一个属民身上。事实上，"意识形态将个体作为属民质询"的命题所说明的确实是，"非－主体"被意识形态作为属民质询－构造。现在，这个悖论正好就是，质询具有一种好像是反向而动

148 的效用，其结果是，每个个体“永远－已经是个主体”。

作为惟一的、不可取代的、与自己认同的主体的显见性：对“谁呀？”这个问题做出“是我！”这个荒唐可笑而又自然而然的回答，[15]这便是对这种显见性的重复；因为很“显然”，我是惟一在说起我自己的时候可以说“我”的人；这种显见性掩盖了某种东西，它躲过了罗素和逻辑经验主义：主体永远是“一个被作为属民质询的个体”这个事实，依然还存在于阿尔都塞的例证的氛围之中，可以通过儿童彼此间作为极好的玩笑发布的可笑的命令得到说明：“某某先生，别让我忘了你的名字！”这个命令的嬉戏特征掩盖了它与警察指定和检查身份的操作的密切关系。因为这确实是所涉及的一切：身份的显见性掩盖了这是对主体的辨认－质询之结果的事实，而其不同的起源对于他却“令人奇怪的熟悉”。[16]

[…]

现在，考虑一下我刚刚所阐述的内容，就可能将预先构造的东西的效用看作差异的思辨形态，借助于这种差异，个体被作为属民质询……同时仍然“永远已经是个主体”，强调这种差异（以前独立地位于别处的这种熟悉而又陌生的性质，与可以辨认的、可靠的、为自己的行为负责的主体之间的差异）“通过矛盾”运作，无论后者被主体在全然不知的情况下忍受，或者，正相反，他在自己的思维中心将它抓住，作为“智慧”：许多的笑话、措辞的变幻、等等，实际上受到内在于这种差异的矛盾的支配；它们就这样形成了这种矛盾的症候，并且由联结忍受的矛盾（即“愚蠢”）与把握和展示的矛盾（即“讥讽”）的循环支撑着，这一点读者可以用他发现特别“优雅”的任何例证加以确定。[17]

不考虑意识形态的质询－识别，我在某种类型的笑话（其中最终涉及到的是一个主体、一件事物或一个事件的同一性）

中发现的症候的作用致使我假定，与这种症候相关的能指过程在质询－识别中的存在。让我解释一下：这里的问题不是唤起一般意义的“语言的作用”或者“词语的力量”，被唤起的到底是符号还是能指仍然不能确定，前者，正如拉康所说，为某人指明某物，而后者则是为另一个能指描述主体的东西（还是拉康的话）。很清楚，就我的目的而论，第二个假定是正确的，因为它将主体作为能指的网络构成的非－主体内部（表征的）的过程来讨论，在拉康的意义上：主体被这个网络——“普通名词”和“专有名词”，“移动”效果、句法结构，等等——“套住了”，以至于他作为“自因”而终结，在斯宾诺莎所使用的这个短语的意义上。恰恰是这种矛盾的存在，才使得我有理由说，这确实是一个过程的问题，只要在其中出现的“客体”加倍而又减少地作用于它们自身，但却不是当作它们自身。[18]

149

在作为“自因”的主体之内，对他是一个过程之结果的事实进行必要的删除，我认为，其后果之一是一系列也许会称作形而上学的空想的东西，它们全都触及到因果关系的问题：例如，拿这一支铅笔的两只手，在同一张纸上拉对方的幻想；再比如，一个人还未接触到地面，猛一踢脚重又跳起来的永久一跳的幻想；人们尽可以将这个名单详细地扩展。我将要就此打住，建议将这种幻想的效果称作——借助它个体被作为属民质询——闵希豪生式的效用，以纪念那位拉着自己的头发把自己提升到空中的不朽的爵士。

如果意识形态确实从个体中“征召”主体（以从公民中征召士兵的方式），并且将他们全都征召，我们需要知道，在这种征召中自愿者是如何被指认的，这就是说，在我们相关的范围内，所有的个体是如何把他们作为“发言的主体”，把所闻、所言、所读、所写的东西（他们试图说起，以及别人试图对他说的东西）的意义，当作不言自明的东西接受的：真正地理解这个

事实，是避免以理论分析的方式重复闵希豪生式的效用的惟一方法，所做的是将主体假定为主体的起源，也就是，在与我们相关的范围内，将话语的主体假定为话语的主体的起源。

注　释：

[1] 关于这一点，参阅阿尔都塞的《答复约翰·刘易斯》(1972)中对改良主义的分析，见《自我批评文集》，伦敦 1976 年版，第 49 页。

[2] 阿尔都塞：《意识形态与意识形态国家机器》，见本书第五章，第 100 - 140 页。

[3] "不同的意识形态国家机器的统一，通常以矛盾的形式，由统治阶级的……主导意识形态提供保证"。同上，第 114 页。

[4] 借助阶级斗争中从属关系的变革：例如，通过变革学校与政治之间的关系，这在资本主义生产方式中，是一种以家庭和经济生产之间学校的"自然"地位为基础的断裂关系(否定或者模仿)。

[5] 埃蒂安纳·巴利巴尔提醒我们，这是一个既用另外一个国家机器又用不是国家机器的某个东西取代资产阶级国家机器的问题。《〈共产党宣言〉之校正》(1972)，见《历史唯物主义研究五题》，巴黎 1974 年，第 65 - 101 页。

150

[6] "这个命题[意识形态将个体作为具体的属民质询]只不过是一个将我上面的命题说清楚的问题"。阿尔都塞：《意识形态与意识形态国家机器》，第 128 页。

[7] 同上，第 122 页。

[8] 见《自我批评文集》，第 49 页。

[9] 同上，第 51 页。

[10] 伊丽莎白·鲁丁斯科(Elisabeth Roudinesco)的著作《无意识理论与精神分析的政治》(图尔 1973 年版)的一个优点是，她表明了"弗洛伊德 - 马克思"的并置的优点为什么不可能是解决的办法。

也许可以说，正是意识形态与无意识之间的这种联系的缺少，今天

才让精神分析研究以多样的、往往是矛盾的形式备受折磨。不存在可以在此预见未来之结果的问题。只需要说，对拉康著作理想主义的重新注册将会被要求做出解释，而这将尤其是那些今天还在从事精神分析研究的人们的事。

[11] 阿尔都塞：《意识形态与意识形态国家机器》，第129页。

[12] 同上。

[13] 同上，注释15。

[14] 同上，第130页。

[15] 这是阿尔都塞的例证。同上，第129页。

[16] 由此便有了儿童们那有名的说话的方式："我有三个兄弟，保罗、米歇尔和我"；或者"爹爹生于曼切斯特，妈妈生于布里斯托尔，我生于伦敦：奇怪我们三人居然会相遇！"

[17] 这样的例证也许可不确定地得到增加。

[18] 关于这种矛盾中的加倍和分开，以玩笑的方式："多么可耻他们没有将城市建在农村——那儿的空气多么清新！" 151

第七章 意识形态理论中的决定性与非决定性

尼古拉·阿波尔科隆彼
斯蒂芬·希尔
布利安·S. 特纳

对意识形态以及知识和信仰形式的分析正处于一种无序的状态。在当代马克思主义中，意识形态的自主与独立的重要性，在损害不足为信的经济还原论的情况下一直得到强调。在许多方面，这是一个令人满意的发展，尽管，正如我们已经在其他地方指出的那样，[1]它也带来了一些非常令人迷惑的结果。然而，当代马克思主义意识形态理论不得不面对的关键问题是，如何使得唯物论与意识形态的自主协调一致？这又暗示了另一个难题，就是，如何使得作为批判的意识形态概念与一般的意识形态理论和谐一致？按照学术上的定义，存在着一个关于马克思主义意识形态理论，与对立于正统马克思主义发展起来的社会学知识的关系的平行的问题。

戈兰·特尔波恩(Göran Therborn)的《权力的意识形态与意识形态的权力》[2]对这些问题的意义做出了精细的说明；在这本著作中，他试图详细阐明当代马克思主义与社会学的

多种理论问题。他认为自己的研究是以“马克思的深刻见解为起点，旨在建立一种更为系统的理论”（第41页）。他还暗示：马克思主义需要大量地借鉴社会学的经验主义的发现，而按照我们的观点，他自己所做的产生一种新的意识形态理论的努力，也可以被看作是综合社会学透视与马克思主义的尝试。这是一个极为诱人的构想。然而，即使以马克思作为起点，也仍然存在显然非常多样性的可能的目的，因为可以同样容易地在马克思主义传统之外或之内终结，而其终点也不必是一种系统的、或一般的理论。

152

相称的代理人

特尔波恩否定了意识形态包括人头脑中的信念，尤其是虚假的、神秘化的或者曲解的信念的观念。他进而又否认意识形态与科学是对立的。意识形态被界定为一个话语性的（区别于非－话语性的）自然的所有社会（区别于精神的）现象。它们“既包括日常的观念和经验，又包括详细阐述的知识学说，既包括社会参与者的‘意识’，又包括特定社会制度化的思想体系和话语”（第2页）。这是一个宽泛的经过深思熟虑的定义，一个按照我们的观点有效地再生产了社会学上的“文化”概念的定义。特尔波恩追随阿尔都塞，提出：“人类生活中意识形态的操作基本上包括，人类如何在一个结构的、有意义的世界上，作为有意识的、反思的行为主体，体验他们生活的构造与模式。意识形态作为话语操作、称呼、或者如同阿尔都塞所说，将个体作为属民质询”（第15页）。这种意识形态的操作包括两个过程：构成和征服人的意识主体以及赋予他们实现其社会身份的资格。特尔波恩承认，从把主体安插到他

们各自位置的角度分析意识形态，类同于传统社会学的社会角色分析，但是他坚持认为，传统的角色分析过于主观。意识形态的主要责任是构造人的主体性，以至于“搜索意识形态世界的结构等于是探寻人的主体性的不同向度”(第17页)。这些向度形成“一个属性空间”(property space)：

“在世”的主体	“存在”的主体	
	存在性的	历史性的
包容的	1.关于意义的信念(如:生与死)	2.关于历史部落、村庄、社会的成员资格的信念(如:国家、民族、教会)
地位的	3.关于身份的信念(如:个性、性别、年龄)	4.关于“社会地理”的信念(如:教育状况、血统、社会等级、阶级)

153

意识形态就这样将根据个人的、地位的和社会的特征将个体安排在时空中。

特尔波恩认为意识形态是物质地决定的，而唯物论的概念又是故意地、异乎寻常地宽泛，可以包容“特定社会的结构以及……它与自然环境和其他社会的关系”(第43页)。按照经济结构的正统马克思主义用法，唯物论被用来解释某种特定的意识形态设置的决定作用，该设置看来包含对经济主体的征服与资格认证所要求的那些阶级的意识形态，尽管特尔波恩的描述在这一点上不十分清楚。不过，他明确地指出：“任何特定的生产力与生产关系的结合，当然都要求一种特殊形式的对经济主体的意识形态征服……”(第47页)。

值得注意的是，特尔波恩没有接受意识形态的主要作用

是合并部属，充当“社会粘合剂”的论点，虽然在许多正统马克思主义对意识形态的说明中常常见到这一论点。他通过对比表明，部属会追随属于对立面的、变化的－意识形态（alter－ideologies），而且他还试图具体描绘那些变化的－意识形态可能产生的条件。有三种可能的解释。特尔波恩强调，第一个也是最为一般的解释是，根据其本质，每一个对立的意识形态，在产生自我与他者、我们与他们之间的区别的过程中，必然会产生一种变化的－意识形态。这些意识形态因此具有“一种本质固有的双重特性”（第27页），其含意是，任何主导意识形态在确立自我/他者之对立的行动本身，必定会产生对抗。这样的论点在语言靠差异的游戏生存这一点上，直接将特尔波恩的观点与现行的结构主义语言学链接在一起。知识/意识形态的强迫接受往往产生对抗的观念解决不了的一个难题是，如何正确地展示对抗如何发生，更重要的是，在何种条件下对抗会获得成功；这是一个在福柯的著作中也显然存在的难题。第二，特尔波恩提到了阶级的意识形态“被写进了生产关系”（第61页）的事实。例如，封建主义包括一个农民与地主之间的权利和义务的等级制度，而这些权利和义务是阶级斗争的焦点。缩减农民的权利产生了关于不公平的、变化的－意识形态的观念，这些观念成为农民对地主的非法活动进行反抗的基础。在有一处，他还谈到了“完成社会控制的精神动力过程的不可简约性”，控制产生了“个体接近边缘的‘不适状态’”（第43页）。因此，这也许会出现质询不能真正地行之有效的现象，因为意识形态有着与生俱来的辩证的本质，而复杂的社会过程则意味着“各种意识形态互相重叠，竞争冲撞，互相冲淡或加强”（第vii页）。确实，各种意识形态实际上“在一种无序的状态下”运作（第70页），所以，意识形态的理论本身也是无序的，这就不足为怪了。

154

阶级的意识形态与变化的意识形态，这是马克思主义者和社会学家们同样一直主要关心的，特尔波恩就这个话题做了许多评论。他提出阶级的意识形态是典型的核心命题，而不是详细阐述的话语形式；在理论上，归根到底它们似乎只能来源于生产方式功能要求的基础之上；非－阶级的意识形态不可还原为阶级的意识形态，而只能是被阶级塑造或由多种因素决定的意识形态；阶级的意识形态不得不与非－阶级的意识形态，比如民族主义和宗教进行竞争或者产生联系。他对民族主义和宗教的简短分析表明，前者在不同的社会是以不同的方式被阶级塑造的意识形态，而后者几乎看不出其被塑造的成分。上面提供的关于意识形态的质询的两两对应的整体矩阵，清楚地表明阶级的意识形态主要属于第4单元，有某些向度在第2单元，而且他们只构成特尔波恩的理论感兴趣的整个内容的一小部分。

马克思主义的两难选择

当代马克思主义的意识形态理论面临许多艰难的选择，其中有两个尤其重要。第一个就是意识形态的自主问题。几乎所有的马克思主义理论家都曾经认为，意识形态不能被看作是由经济决定的，而是相对自主的。这种自主有三个结果。首先，意识形态有着自己的运动规律。在其早期的著作《科学、阶级与社会》中，特尔波恩引用了恩格斯的话："在一个现代国家里，法律不可仅仅符合一般的经济条件并表达这种条件，而且还必须是一种内部一致的经验，这种经验由于内在的矛盾，自己降低到虚无的地步。为了达到这一点，对经济条件的真实反映日益遭到损害。"[3]第二，意识形态可能会行之有

效地为经济提供一种特殊的形式。例如，有人也许会认为，从17世纪到19世纪中叶在英国文化中占主导地位的个人主义，也许部分地通过将个体构造成经济主体，给予了英国资本主义竞争的形式。第三，并非所有的意识形态都可以还原成阶级的意识形态——一个从前两个命题发展而来的命题，尤其假定阶级与经济之间的关系。这种关于意识形态的自主的问题构成了一个困难的选择，因为，如果给了太多的自主权，就会失去马克思主义强调经济的鲜明特色，而如果把它看作捆绑在了经济上，所有耳熟能详的有关经济还原论的问题都 155 将出现。

当代马克思主义意识形态理论面临的第二个困难选择，是关于意识形态的虚假性的。如果一个人持有一种作为－批判的－意识形态的观点，那么就会显得要将一整个领域不是显然虚假的意识形态都从分析中去掉。在另一方面，如果将意识形态的术语看作包含所有形式的知识、信念、或者实践，那么这个概念的批判刀锋就失去了。

正如我们早先暗示的，特尔波恩认为他正将马克思主义的洞见作为出发点。他还指出，“除了经济的、地位的意识形态以外，具体形式的意识形态不是直接地由生产方式决定的”这个事实，“指明了历史唯物主义的局限性”(第48页)。考虑到这种观点，问题就是特尔波恩如何解决马克思主义的困难选择。首先，他的语言中带有清晰的马克思主义的声音。然而，他的唯物主义的概念不一定是马克思主义的。根据他宽泛的、符合传统的知识社会学的用法，唯物主义只不过相当于假定一种关于意识形态的社会学解释。在其狭义的经济唯物主义的概念上，他采取了一种马克思主义的立场。对于特尔波恩，阶级的意识形态看来是由经济唯物主义决定的，但意识形态世界的其余部分，却依赖于一种与马克思主义没有多少

联系的物质基础。

特尔波恩还强调阶级在意识形态分析中重要的批判意义。虽然他尽力表明各种意识形态的重要性，包括诸如性别的、种族的或民族的等非阶级的因素，但是阶级的意识形态不仅是根本性的，而且是决定性的："……意识形态系统的结构，其阶级的与非阶级的因素，都同样地被汇集在一起的阶级力量所决定"（第39页）。对于许多批评家，如此强调阶级也许会足以将特尔波恩坚定地放在马克思主义的阵营（或者某一个马克思主义的阵营）中。很清楚，那将是极为错误的，因为马克思主义的显著特征不是强调阶级本身，而是一种特殊的关于阶级的产生、场所与因果关系效用的理论。

在此与卡尔·曼海姆的著作做个比较是有益的。许多社会学家在评论曼海姆时假定，他是个马克思主义者，因为他相信社会的阶级是信仰系统中最有意义的社会基础。然而，曼海姆著作总的观点是，对于他来说，社会各阶级不是由它们在经济关系中的地位构成的，而是本质上的政治实体，代表从事斗争的集体。对这些阶级斗争的解释不在于经济，而在于人的条件的特征，尤其是显然内在的竞争的倾向。当然，我们不是在暗示，特尔波恩采取的是黑格尔的或者本质主义的立场，这往往好像是暗含在曼海姆的著作中的。然而，特尔波恩的意识形态理论中经济的作用倒是本该更为清楚一些的。

156

这种透明度的缺乏有一些明确的结果。首先，永远也不清楚为什么特定的阶级会有特定的意识形态，虽然有一个特尔波恩认为适合于不同阶级的不同种类意识形态的大致轮廓（第3章）。第二，我们不知道为什么意识形态的系统"被阶级力量的多种因素决定"——如果要想确立阶级的主导地位这是很重要的一点（尽管，应该指出，特尔波恩确实暗示，他没有篇幅就这一点展开）。第三，阶级与权力之间的关系是模糊不

清的。特尔波恩论文的标题暗示,权力是他的首要焦点,而这一态度出现在各个不同点上。例如,他在开头说:"本文的主要兴趣在于意识形态在社会权力的组织、保持和变革中的运作"(第1页)。这绝不仅仅是一个特有的、马克思主义的目标,例如,对于其竞争者,韦伯的社会学,就极为重要。权力、阶级和经济,分析起来截然不同,而我们对曼海姆的分析表明,一个人可以对权力,甚至阶级权力感兴趣,而不必信奉马克思主义的社会理论。马克思主义者宣称,通过经济分析的方法,所有这三点都可以得到回答。

如果不对意识形态与经济之间的关系作更为详细的具体阐释,就难以知道特尔波恩如何解决这些艰难的选择。这里的紧张关系可以通过考虑上面提到的第二个艰难选择得到进一步的说明,那就是意识形态概念本身的两难:

> "意识形态"在此将会被用于一种非常宽泛的意义。它将不一定暗示任何特别的内容(与真实的特性相反的虚假、不知和想象),也不会假定任何程度的细致和一致。相反,它将会提及人的条件的那个方面,在这种条件下,人作为有意识的活动者体验他们在一个具有不同程度意义的世界上的生活。意识形态是这种意识和意义借以运作的媒体。(第2页)

特尔波恩清楚地认为意识形态构成人的主体性,有意地将意识形态的概念作为不完善的东西加以抛弃:"这里所采用的有关意识形态的宽泛概念,违反通行的马克思主义关于它的概念,也就是没有将它局限于幻想和曲解的形式"(第5页)。它将作为－批判的－意识形态识别为马克思主义理论的核心要点,这当然是正确的。确实,除非是经济的优先地位,就很难

157 想象任何别的特征如此鲜明地体现出马克思主义关于意识形态的解释。马克思主义者常常反对知识的社会学采用意识形态的某种定义,以掩盖各种知识,从而使这种概念丧失了他们看作是其关键的批判刀锋的东西。且回到我们原始的比较,卢卡契[4]觉得曼海姆的著作模糊了真实与虚假的意识之间的关键差别,而阿多尔诺[5]则指出,曼海姆引起了对一切事物的怀疑,但却没有批判任何东西。

构成(人的)主体

现在我们转向特尔波恩理论的核心要素之一:意识形态的作用。特尔波恩识别了人的主体性的四个(也只有四个)向度,然后指出意识形态的作用是建构那些主体性:"我的命题是,这四个向度构成人的主体性的根本形式,而且构成这四种形式的主体性的四种主要的质询类型,无遗漏地构成了意识形态的天地"(第23页)。我们看到,特尔波恩的理论立场造成了几个难题。首先,他接近于指出人的主体性的形式决定意识形态的形式,这也许等于承认一个或然性的主体是整体意识形态的依据。这种或其他质询理论的第二个问题是,它们假定主体是一个个体的行动者,人,然而正好相反,当下资本主义中"人"的构成,往往要求以集体行动者的形态,比如商业公司、职业协会、工会和贸易协会。完全可能描述出对"人"的法律、社会或宗教定义与有效的经济活动者不相符的社会时代(古罗马或当下资本主义)。特尔波恩的论点对于"自然人"也许有效,但是却需要证明如何运用于"法人"的情况。还可以进一步问,法人的结构是否必须通过质询形成。第三点,意识形态并非总是构成人;它还可以拆解(de-constitute)他

们。例如，有关妻子监护的法律在妇女走进婚姻时就剥夺了她们的人格。可以更为中肯地说，意识形态起区分人与非人的作用（例如，儿童、已婚妇女、奴隶和外国人）。这些评述提出了那个传统的哲学难题：主体是否需要肉体，而“肉体”又究竟是什么？关于这种主体/肉体的结合，有着广为不同的见解。在中世纪的政治思想中，国王有反映他们的政治与精神 158 状态的两个肉体。与之相对比，法人有法律人格，但只有虚构的肉体，而奴隶有肉体，但却不是人。

将意识形态如何构成集体的行动者的问题放在一边，采用特尔波恩的意识形态的理论与人的主体有关的参照框架，人们也许会接受他在主体的意识形态分类中所作的一切，但仍然会发现其说明有些不完整而且含混不清。因为特尔波恩看来想当然地接受肉体与主体统一的说法，例如，他没有考虑作为医学意识形态的疾病理论如何和他的质询模型相适应。正如福柯提醒我们的，医学分类图式有着巨大的政治意义。但是这些分类图示根据的是病例、肉体还是人呢？关于疾病、病行为和越轨的争论，最终涉及到了个体的道德义务的问题，因此也涉及到了行为的“原因”和“动机”。然而，将会很难知道，比如，将有关“动机的词汇表”的社会学概念放在特尔波恩的分类表中的什么位置。这样的词汇并非正好就是“包容－存在性的意识形态”的要素，因为它们没有将人确定为世界的成员；它们只是指明什么将被认为是可以接受的行为。这提出了另外一个涉及到主体的意识形态分类的问题：在其图表的单元1和4，单元2和3之间，显然存在着大量的、不清楚的重叠。例如，不清楚为什么一个部落（不包容－历史性的）的成员会引人注意地不同于一个部落系统的成员（地位－历史性的）。

特尔波恩研究意识形态的方法，代表着从决定性地离开

了意识形态信念虚假性的问题，走向了可能性的问题——主体构建的可能性是什么？就像我们的《主导意识形态的命题》一样，特尔波恩的著作因此不那么关心合法化与法人的问题，而更为关心可能性的问题。然而，他没有问的是：考虑到意识形态机器的不同，在确立可能性的时候，意识形态系统的有效性中的变异是什么呢？考虑到其标题，这样的遗漏是很奇特的，结果它永远也没有说明出意识形态的权利实际上是什么。对于特尔波恩，很清楚，意识形态是一种非常重要的社会力量。正如他自己指出的，在这里确定无疑地有阿尔都塞的印记。确实，他的观念几乎可以用阿尔都塞的话来加以描述："人类社会将意识形态作为其历史性的呼吸与生命必不可少的要素与氛围隐匿起来"，[6]更具体一些，"意识形态（作为一个大规模的表征系统）在任何社会中都是必不可少的，如果人要被形成、改造、装备，要对他们的存在条件做出回应"的话。[7]可是，特尔波恩对质询的使用，是对阿尔都塞的概念的修改，比他所承认的更接近传统的结构－功能社会学理论。另外，特尔波恩讨论了这种平行，但只是简要地，没有十分注意来自社会学内部的对那种理论更晚近的批评性说明。

159

因此，作为质询，作为对人的主体性的构造的意识形态的一般理论，回应的不仅是阿尔都塞的理论，而且是帕尔森(Parson)的理论。它也会容易受到常常是针对这两位的批评：他们的说明表现出一种令人不快的功能主义(functionalism)。尤其是帕尔森，采取识别社会需要的策略，然后通过参考它们满足那些需要的方式，解释某些社会实践的存在。

同样类型的功能主义解释被用来识别阶级的意识形态，特尔波恩坚持认为，这必须来自对某种生产方式之必要条件的理论阐述："必须从理论上决定哪种意识形态是封建的、资产阶级的、无产阶级的、小资产阶级的或者别的什么的；这个

问题不是单靠历史性的或社会学的归纳能够回答的"(第 54 -5 页)。这样的决定意味着发现"一个阶级的人表演他们被经济地界定的角色所必需的……最小的主体资格"(第 55 页)。特尔波恩对阶级的意识形态的说明的一个主要问题是，他没有准确地解释他为什么选出某些意识形态，认为它们的作用是必须的，而且他的意识形态质询的目录在理论上和经验上也许没有多么充分的根据。例如，在详细说明资本主义的阶级意识形态时，他不加解释地断言，资产阶级的阶级意识形态要求"个人成就"(第 57 页)，这个命题至少与一个发达资本主义国家(日本)的经济状况相抵触，在那里，资本主义的管理人员中的法人-集体主义取向，是典型的资产阶级质询。此外，特尔波恩断言，工人阶级的意识形态包括"一种对工作、体力劳动的取向，其中有身体的威力、韧性、耐力和灵巧"(第 59 页)，这与当下资本主义是不相符的，因为职业结构的变化，既产生了大量的非体力无产阶级，又让许多妇女充当工薪经济的角色。

当然，这种不受欢迎的功能主义论点所引起的问题，与那些由最近(以及过去)马克思主义关于阶级斗争的作用的争论所引起的问题类似。早期阿尔都塞的陈述强调生产方式决定社会实践形式的方式，因为生产方式具有各种实践所提供的要求或存在条件。由于阶级斗争对于马克思主义理论的核心地位，马克思主义内部的此类争论就尤为激烈；这类争论的问题在于，它们对独立地产生于生产关系之要求的阶级斗争却没有涉及。

160

特尔波恩确实试图避免他的功能主义分析所产生的问题，其做法是使意识形态的概念处于开放状态，强调意识形态斗争的重要性，展示意识形态形式内部的矛盾。他将一种完全受欢迎的偶然性因素引入辩论之中，这使得把意识形态分

析变成一种功能性的范畴，主体可以在其中制造意识形态，意识形态可以在其中制造主体。这种偶然性可以用多种方式加以说明。例如，意识形态没有统一的效用，按照一种诚实的方式操作，以便创造相似的主体性。由于主体可能处于许多冲突的意识形态的交汇处，在这个层面上，不同的主体性——例如，工人、丈夫或新教徒——可能会竞相争夺控制权。此外，矛盾可能实际上是意识形态的概念本身所固有的。因此，对于特尔波恩，主体性的创造实际上包括两个过程：使主体屈从于对他身份的某种特别定义的过程，以及使他获得自己身份的资格的过程。任何社会机构的再生产都要求征服与赋予资格之间基本的对应。然而，两者之间存在着一种固有的矛盾冲突的可能性。比如，"可能会要求并提供新的赋予资格的方式，以及与传统的征服形式相冲突的新技能"（第17页）。

此外，意识形态的任何顺利的运作都可能会受到社会斗争的干扰。就从属阶级的情形而论，变化的－意识形态提供了意识形态的，以及最终阶级斗争的基础。可是，特尔波恩的说明在此的困难是，他没有从理论上就变化的－意识形态进行令人信服的讨论。这些意识形态虽然被看作是地位性的意识形态逻辑上不可避免的结果，但是却没有从社会学角度说明，它们如何得到保持并在社会斗争中产生效果。

更进一步讲，特尔波恩非常正确地强调了意识形态表现多样性、矛盾性的方式。并不仅仅是被质询或质询的主体才没有固定的统一和一致性。意识形态本身都同等地变化无常。为了分析之目的，可以根据其来源、主体、内容或被质询的主体，识别出不同的意识形态。但是，作为正在进行的质询过程，它们没有自然的分界线，没有自然的标准将一种意识形态与另一种，一种意识形态的某一要素与其整体区分开。尤

161 其是在当今开放、复合的社会，不同的意识形态，虽然得到了

界定，“不仅共存、竞争、冲突，而且互相重叠、影响、污染”（第79页）。

不确定性的困难选择

当然，偶然性往往导致一种不确定性，使得很难就有着一般适应性的意识形态的斗争说些什么。尽管特尔波恩相信，可能存在一个一般的意识形态的理论，他却明智地坚持，意识形态，即使在资本主义方式之内，也在内容，尤其是其效用上，存在不同。例如，他注意到，民族主义提供了一个有趣的例证：一个看似直截了当的意识形态话语包含着许多的矛盾。特尔波恩特别提到资产阶级革命与民族主义之间的历史性联系，后者“提供了一个关于斗争的意识形态，它使得一个包含一定疆域的、公民们在法律上自由平等的国家，与王朝的和（或）殖民的国家处于对立面，从而与资产阶级革命联系起来”（第69页）。但是，资产阶级意识形态是复杂的、不一致的，因为民族主义可以被看作相悖于国际主义（“世界主义”），后者是由资产阶级对市场基本原则和竞争的个人主义的坚持所暗示的（第69页）。而且，特尔波恩认识到，民族主义，作为“统治阶级合法化的规则”（第69页）之一，产生了决定性的结果，有时领导着附属阶级为了‘民族利益’团结一致，支持统治阶级的利益，有时成为‘民族大众’斗争传统的组成部分”（第70页）。

我们认可这个论点并且认为，与许多现代马克思主义者坦言的相反，民族主义非常容易有资格成为当下资本主义主导意识形态的组成部分，至少是在英国。虽然资本主义在民族－国家内部发展，并且仍然具有一种重要的民族趋向，当下

资本主义也具有一种重要的跨国特征，这意味着民族主义作为一种资产阶级意识形态的状态是模糊不清的。资本主义和与它们相关的民族的、国际的阶级成分中不同的经济利益，产生了主导意识形态内部的矛盾状况。就民族主义对附属阶级的影响而论，这些影响也是矛盾的。一方面，民族主义常常构成大众的反面意识形态的一部分。正如霍布斯鲍姆(Hobsbawm)中肯地提醒我们的，爱国主义与工人阶级意识的结合曾经是历史上根本性社会变革的强大的力量，就像在英国第二次世界大战之后，和早些时候的宪章运动时期一样。近些年来，民族主义已经渗透了左派的政治纲领，特别是与欧洲经济共同体有关的政策，以及旨在保护民众利益反对垄断资本的，重新征收对外国资本投资的限制性税费。另一方面，我们必须将民族主义明显的团结效用解释为对外来威胁，尤其是战争的一种反应。"福克兰危机"显然是一个相关的例证。然而，尽管福克兰群岛问题确实调动起一个广泛的、跨阶层的社会群体，跟在保守、沙文主义的象征后面，但是爱国主义不可能改变民众中潜在的"失望、冷漠与失败主义"的情绪。[8]这种偶发性的社会戏剧对于有着长期效用的意识形态的构成可能不会有太大的影响。除了霍布斯鲍姆例子中工人阶级的激进主义与爱国的民族主义在特定时期的历史性契合外，我特别指出边缘地区内边缘的民族主义——例如威尔士和苏格兰——对于民族-国家会造成分裂的后果，不太可能被看作是一种主导意识形态，确实不是一种资产阶级的意识形态。

162

重要的是，包容的、历史性的意识形态的根本意识形态形式，即使在更为具体地指民族主义的时候，也不必具有说明性的力量预见意识形态斗争的结果。这里显然存在某种在一般的、确定的分析与不确定的分析之间的困难选择，前者对意识形态的偶然性不予考虑，后者则不允许一般的主张。在我

们的书中，我们一直试图说明意识形态与资本主义经济活动之间关系的偶然性。

从经验上看，一种资本主义的生产模式好像能够与许多不同的意识形态上层建筑共存。在宗教的意识形态中，存在法国的天主教、荷兰的天主教与新教、美国的"全民宗教"、海湾国家的伊斯兰教。在法律系统，存在韦伯提出的那个历史性问题：英国的"法官制定的法律"和德国的刻板的法律都与资本主义相容。在政治上，从法西斯到自由民主的形形色色的政治制度看来与资本主义一起发展。共享相同的资本主义基础的社会形态，因此展示了多种多样的不同的意识形态。从这一点上看，虽然有可能证明，意识形态在一定的历史条件下有助于多个阶级或经济组织（比如家庭组织和封建制度下天主教关于性的教导）的团结，但很难从这些特别的经验中得出什么一般性的结论。然而，由此断定，在社会形态层面，意识形态在内容与作用上永远是可变的、偶然的，这也许夸大了这种情况。 163

一个明显的反对的理由是，这些变化肯定存在一定的限度，这是由一种生产方式"存在条件"的基本要求决定的。可是，资本主义的意识形态的要求相对于其他方式，确实显得非同寻常。在《主导意识形态的命题》中，我们特别提到了这个悖论，在当下资本主义社会，意识形态国家机器极大地延伸了，而人们的经济和政治附属却使得意识形态的结合日益成为多余。有两种理由让我们相信，意识形态的变异随着当下资本主义的发展而增多：（一）日常生活中"刻板的强制"对于工人的屈从是适当的；（二）对于一种主导意识形态，不存在经济上的要求。简言之，资本主义对偶然性的"容忍"远远超过任何其他生产方式。

也许生产方式应该被看作确立了某些广泛的方案设定的

意识形态变体的局限。例如，在早期资本主义时期，生产关系要求从私有财产和经济合同的稳定性的角度给予一定的法律支持，但这些可以通过不同的法律体系得到保证。在社会形态层面，按照韦伯的观点，意识形态的研究只能够根据某些有特殊历史意义的、预先存在的意识形态进行，这些意识形态或许会有助于资本主义文化(新教伦理的命题)的发展。意识形态并不简单地合并阶级；它更是集体活动的一种"源头"。例如，正如马克思提到的，资产阶级，在调动个人主义反对封建主义之后，发现"公民自由"又被敌对的集团用来反对资本主义的统治。个人主义因此可以被看作是政治斗争的源泉。此外，正如我们前面曾经表明的那样，意识形态，以个人主义的形式，可能会行之有效地实际上形成资本主义社会的具体形态。然而，它不必一定得具备那种功能。

从这种讨论可以得出，马克思主义者应该指定意识形态所处的抽象概念的层面。意识形态不是经济基础存在的必要条件，并且在社会形态、阶级结构、政治冲突、种族和谐、国家发展的性质等等层面，决定意识形态可变的作用与内容。不存在可以为不同社会指定意识形态的作用与内容的一般理论。某种意识形态的有效性，是一个与某种意识形态的存在完全分离的问题。意识形态传播的效用是变化的(依赖于工人阶级的政治教育水平，阶级组织的水平，工人阶级激进主义传统的在场，等等)。按照马克思主义，ISAs 和其他社会机构决定阶级意识，尤其是团体意识的能力，一直受到极大地夸张。

164

还不清楚，在任何情况下，社会需要特尔波恩暗示的意识形态支持的水平。正如福柯所证明的，个体的个性化、构造和训诫可以通过惯例和机构(圆形监狱论)得到保证，这不要求个体的人这方面的主体意识。

我们争论的要点是，特尔波恩夸大了意识形态的重要性，这种夸大在他的意识形态建构主体性的观点中占据最突出位置。我们想倡导一种更不确定的观点：意识形态只是有时在某些社会现象中具有重要的因果关系效用。例如，正如我们试图在《主导意识形态的命题》中表明的那样，意识形态一般不会作用于对附属阶级的合并。与此类似，意识形态也许会，也许不会在经济惯例的形成与保持中起作用。或者——采取特尔波恩提出的观点——为什么人们假定意识形态的作用是形成主体性呢？同样地，为什么人们要假定主体性只是偶然地由意识形态形成，并且可以同样有效地以其他方式产生呢？

我们认为，特尔波恩并不是足够地不确定，而是看来联合了极为不同形态的马克思主义和社会学的决定论。当然，我们不想说，不确定性没有界限，这是一种没有头脑的经验主义的观点，而在本文这种长度的评论文章中，我们也无法试图讨论这些界限是什么的问题，尽管我们在《主导意识形态的命题》中曾经略述了解决英国的问题的可能的方法。特尔波恩写过一篇出色的文章，使关于意识形态的研究免去了它的许多僵化的观点。然而，总体来说，我们希望他腾出空间就许多问题多讲一些，尤其是关于主体性暗含的功能主义与意识形态的偶然性的关系，关于经济的准确作用，关于非阶级的意识形态被阶级多重决定的机制。

注　释：

[1] 尼古拉·阿波尔科隆彼，斯蒂芬·希尔，布利安·S. 特纳：《主导意识形态的命题》，伦敦 1980 年版。

[2] 戈兰·特尔波恩：《权力的意识形态与意识形态的权力》，伦敦

1980 年版。此后引用该书的文字将在文中注明页码。

165　[3] 戈兰·特尔波恩:《科学、阶级与社会》,伦敦 1976 年版,第 404 页。

[4] 乔治·卢卡契:《理性的毁灭》,伦敦 1980 年版。

[5] 特奥德·W. 阿多尔诺:《多棱镜》,伦敦 1967 年版。

[6] 路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,伦敦 1969 年版,第 232 页。

[7] 同上,第 235 页。

[8] 厄瑞克·霍布斯鲍姆:《福克兰危机的余波》,见《当今的马克思

166　主义》,1983 年 1 月号。

第八章
有关主体性的一些新问题

戈兰·特尔波恩

尼古拉·阿波尔科隆彼，斯蒂芬·希尔和布利安·S. 特纳的《主导意识形态的命题》[1]首先是关于狩猎的业绩的故事。它讲述了作者们如何穷追直至抓获并最终杀死了一头名叫"主导意识形态的命题"的狗熊的故事。为了节约一些篇幅用于这个成就应该得到的评价，这头熊此后将缩写为DIT，而其杀手们则缩写为AHT。尽管讲述的语气有时有些社会学家特有的刺耳的风格，故事却很引人人胜，本评论者带着极为愉悦心情拜读了它。不幸的是，评论一般都侈谈评论家的愉悦或不快，或者关于他那些一般性的真知灼见，却让可怜的读者对引起评论的实际对象茫然无知。因此，在开始讲出进一步的看法之前，让我们先允许作者们为自己辩护一番。

根据AHT："在诸如哈贝马斯、马尔库塞、米利班德(Miliband)和普兰扎(Poulantzas)这样的马克思主义者中间，有一种广泛一致的观点，认为当代资本主义社会存在一种强大的、主导意识形态，而且这种主导意识形态造成了资本主义在工人阶级中的认可。本书所关注的就是这种主导意识形态的命题"(第1页)。AHT将"意识形态"等同于"信念"(第188页)，而没有针对必然的虚假性或令人误解的内容作任何

假定。这些作者们的讨论以对他们批判和摈弃的理论长达两章的审视开始。第一章讨论的焦点是三位马克思主义作家：葛兰西、哈贝马斯和阿尔都塞；第二章集中讨论社会学的"共同文化的理论"，尤其是塔尔考特·帕尔森的著作以及那些受他影响的社会学家的作品。AHT 认为，在新马克思主义的 DIT 关于社会秩序的说明与社会学的共同文化理论之间，存在着"非常多的相似之处"。他们认为，帕尔森等人，以及现代马克思主义者，倾向于聚焦在对社会的标准化的整合，由此与 167 对非标准化约束的强调分道扬镳，而这在迪尔凯姆和韦伯，以及马克思本人的著作中的经典社会理论却居于核心地位。

历史的争论

然后该书的主要部分各用一章分别讨论中世纪的封建主义、19 世纪英国早期的工业资本主义和第二次世界大战以后英国的当下资本主义。AHT 调用了大量的历史编纂资料(在第三章，还有社会学资料)，断言 DIT 是一种不准确的理论。因此，在封建主义制度下，宗教不是"一种主导意识形态，产生了成功地整合农民的结果"(第 94 页)；而是"一种拥有土地的封建阶级之间的主导的宗教意识形态，产生了帮助封建主义经济条件运作的结果"(第 93 页)，主要通过天主教的家庭道德对土地继承权的规范作用。英国早期的资本主义经历了一种新的主导的资产阶级意识形态的发展过程，这种意识形态来自哲学上的激进主义，通过参考自然法则毁灭了"传统主义"，及其对社会和政治权威的认可(第 96 页)。然而，AHT 强调他们最重要的论点是，工人阶级文化和意识形态一直极大地遭到这种主导意识形态的阻遏。在封建主义与早期资本

主义社会，存在一种显然可以识别的，虽然绝不是完全统一的，主导意识形态，具体表现了主导的阶级，但是意识形态传播机器的弱点却听任从属的阶级大多没有被它触及。然而，在当下资本主义社会，发生了某种逆转。传播变得更为有效，但是“先前时期有限的意识形态统一已经衰落”(第 156 页)。国家干涉主义的福利资本主义，以及大公司给予工会和个体雇员的权利，表明了主导的资产阶级意识形态内在的不一致性，及其在主导阶级各派别之间有限的摇摆。AHT 得出结论认为，“当下资本主义在很大程度上在没有意识形态的情况下运作”，而且，他们还依靠麦克斯·韦伯的经济社会学与马克思的一个短语指出，“资本主义社会的一致性是由‘经济关系的刻板的强制’造成的”(第 165 页)。“我们的立场是”，他们解释说：

> 制度整合的非规范性方面为一个社会的一致性提供了基础，而不管其是否具有共同价值。社会的整合与制度的整合独立地呈现出多样化的态势。社会各阶级确实具有不同的和矛盾的意识形态，然而却被客观的社会关系网络绑缚在一起。(第 168 页)

168

这是关于一个非常重要的话题的一本非常严肃的著作：它为我们理解社会秩序与社会统治做出了有价值的贡献，这两个事物在人类历史上竟然一直有着相同的意义。鉴于 AHT 也曾受邀评论我本人的《权力的意识形态与意识形态的权力》，特别指出它与《主导意识形态的命题》的共同之处将很为有趣。这两本书在同一年出版，探讨的是部分相同的问题，但写作者的知识、政治和民族背景不同，彼此显然都不知道对方的工作。两本著作都认为，现存的秩序/统治，在任何有意义的

程度上，不是通过让被统治者相信统治者拥有统治的权利维持的。两本著作都强调非规范性约束的极端重要性，不同阶级与意识形态的不同关系，以及多数意识形态的一致性和连贯性之缺乏。可能还存在的情况是，这两本著作各自都得益于对对方的知晓与援引。我的许多陈述和概念特征，可以借助AHT搜集并引入他们讨论中的经验主义的知识得到更富有成果地具体化与确证。他们的说明也许可以通过我的书中出现的分析用的全套器械的某些部分得到阐明和增强。然而，尽管它们之间存在部分的交汇，《主导意识形态的命题》和《权力的意识形态与意识形态的权利》在根本上是不同的。在至少一种意义上，它们甚至是对立的。因为尽管后者首先是一种建设性的努力，旨在发展掌握意识形态与权力之间复杂关系的新工具，前者则主要是一部解构性的著作。当然，这不仅仅因为它讨论的正是其作者们努力破坏的某种东西。它以呼唤对意识形态的沉默不语结束："鉴于真正的任务永远是理解塑造了人们生活的经济与政治力量，最近几十年来关于意识形态已经谈得太多了"(第191页)。这句话似乎暗示了两个主张：AHT实际上已经穷尽了关于意识形态的话题，至少对于不久的将来而言；就所有的实用目的而论，意识形态与经济、政治力量如何塑造人们的生活毫无关系。且让我们掂量一下这两个主张的分量。

如果随着《主导意识形态的命题》的出版关于意识形态的话题已经谈的足够多了，那么就一定可以说关于DIT已经谈的够多了。这正是AHT在整本书中所搜寻的，而大多数读者，即使是只读了一遍之后也会注意到，他们的无数次射击有好几次"击中"的纪录。但是，骄傲的猎手们将其皮革挂在社会学研究人员办公室墙上的，那是种什么动物呢？这不是

169 很容易说的。DIT只不过从其杀手那里得到自己的名称，就

在扳机拉动之前。

再一次、更仔细地阅读《主导意识形态的命题》，可以发现该书的一个不寻常的结构。DIT首先借助一般性地参照许多马克思主义理论家得到界定，然后它又遭到一系列论据的摈弃，这些论据涉及到AHT认为是错误的，有关意识形态在封建社会、早期资本主义和当下资本主义社会的运作的观念。在没有系统说明的意图下，这种过程假定，关于封建和资本主义意识形态的被批评的观念，就是那些其作品构成了DIT作者们的观念。《主导意识形态的命题》包含许多参考书目，但是那些对其作者们起着决定性作用的书目却显而易见地没有列出来。一个常见的、受人尊敬的学术争论过程，首先要清晰地描述出将要受到检查和批评的东西，然后拿出反对它的证据，表明分析对象逻辑上的不一致性，或者展示其经验上的不确切性或虚假性。然而，由于某些原因，AHT选择了一条极为不同的道路。然后这些作者们将他们的知识集中在一起，向被界定的三个对象之一提出了尽可能多的疑问。得出的结论是，DIT也许在所有的三种意义上都是"虚假的经验和无根据的理论"。对于许多人而言，这将很难算得上是一个令人信服的说明，尽管他们可能会同情书中的许多反唯心主义的讽刺。AHT是否取得了一个正确的结论尚待确定，虽然他们没有成功地用一种逻辑上令人佩服的方式将他们的论点集中起来。

三种定义

AHT所提供的关于"DIT"的三种定义如下：第一，我们可能称作"可以确认的DIT"的东西是通过参考"诸如哈贝马

斯、马尔库塞、米利班德和普兰扎"或者"葛兰西、哈贝马斯和阿尔都塞"一类的著名作者得到界定的(第11页以下);第二,我们发现了某种好像DIT的"强调定义"的东西:"我们的论点是,在现代马克思主义中,一直存在着对上层建筑要素,尤其是意识形态之自主与因果关系的功效的增加了的强调。……这种对意识形态的强调引起了对我们所谓的主导意识形态的命题的倡导"(第29页);第三也是最后一种定义关系到一个"被建构的DIT",一种产品,更直接地说,关系到AHT进行系统陈述的天才。

170

该命题的要素如下:

(一)存在一种主导意识形态……

(二)统治阶级"受惠"于主导意识形态的效用……

(三)主导意识形态确实合并隶属阶级,使得他们在政治上沉默不言……

(四)意识形态传播的机制必须强大到足以克服资本主义社会结构内部的矛盾。(第29页)

如果这些定义被交互使用,至少要满足两个最小的要求:一是必须能够从构成可识别定义的著作中定位,或者至少找出这种构想;再就是如此强调意识形态的"现代马克思主义的"作者们,必须参照与AHT借助意识形态理解的相同的东西。否则,就根本不存在"强调意识形态"与"倡导主导意识形态的命题"之间令人奇怪的对等的基础。对于第一个要求,关键的是AHT在他们构想的定义中所提供的第三个要素:即"主导意识形态合并隶属阶级"的观点。所有其他的都与此毫不相干。AHT自己认为,要素一、二和要素四显然与他们后来关于中世纪封建主义的讨论不相干。AHT甚至还在此为我们提供一点帮助,阐明了构想定义的意义。虽然在《德意志意识形态》中存在含混不清的阐述,他们仍然免去了马克思和

恩格斯的关于 DIT 的过失，因为在马克思和恩格斯那里“还存在一种涉及到经济和政治斗争意识形态的冲突。……因此，我们坚持认为，马克思和恩格斯没有采取一种合并的理论”（第 8 页）。于是，按照 AHT 构想的定义，那些持有“关于意识形态以及经济和政治层面阶级斗争的观点”（第 8 页）的人们，不应该被包括在 DIT 的支持者当中。

AHT 不厌其烦地表明，意识形态阶级斗争的概念已经从他们提及的 DIT 作者们的著作中消失了。然而，对于他们的忽略至少存在一种充足的理由，因为片刻的反思就能说明任何此类企图的无效。先从阿尔都塞开始，他竭尽全力地在他关于意识形态国家机器的文章的后记中强调：

> 无论谁说统治阶级的阶级斗争，那么他说的就是被统治阶级的对抗、反叛和阶级斗争。ISAs 不是一般的意识形态的实现，甚至不是统治阶级意识形态的无矛盾的实现，这便是其原因所在。……因为，如果 ISAs 确实表现了统治阶级的意识形态必然在其中得以实现的形式，以及被统治阶级的意识形态必然在其中被衡量和对抗的形式，那么意识形态不是“产生”于 ISAs，而是产生于阶级斗争中你争我夺的社会各阶级：来自他们的存在条件，他们的实践，他们的斗争经验，等等。[2]

西方马克思主义中的意识形态

AHT 直接承认，他们在让葛兰西适合于他们的图画时遇到了一些难题，这些难题在其他情况下得到了避免，因为 AHT 选择了保持沉默。一方面，我们被告知，葛兰西凭着他

级斗争的怀疑的关系超过了对意识形态阶级斗争的任何否定，也许更应该将它们与对 DIT 定义的强调联系起来考虑。172 米利班德的情况也许是其中最为简单直接的。如果 AHT 不那么关心他们作为孤独骑士的形象，他们本可以获得米利班德对他们更为理性的主张的支持。在谈到《德意志意识形态》和"葛兰西德的'霸权'概念"时，米利班德写道：

> 所涉及到的问题是夸大"统治阶级"的意识形态控制，或者这种控制的有效性。……它现在至少如同写出下面的话的时候一样是正确的，这句话是："掌握物资生产资料的阶级同时拥有对精神生产资料的控制"。但是"由此，一般而论，那些缺少精神生产的手段的人们的观点服从于它"这句话……就只有一部分是正确的。如同"霸权"的概念一样，这种阐述的危险在于，它可能会导致对多方面的、永久的挑战做出不十分准确的描述，这种挑战指向"统治阶级"的意识形态控制……[5]

最后该轮到普兰扎了，我们还是让受指控者为自己辩护吧：

> 指出在经济关系中存在一个工人阶级，必然暗示在意识形态和政治关系中有着这个阶级的特定位置，即使在某些国家和某些历史时期这个阶级没有自己的"阶级意识"或者自治的政治组织。这意味着在此种情况下，即使工人阶级受到资产阶级意识形态的严重污染，它的经济存在仍然在某些特定的、物质的、政治－意识形态的实践中得到表达，这些实践冲破了其资产阶级的"话语"。……当然，要理解这一点，就必须抛弃作为一个"系统的

观念"或一致性"话语"的意识形态的整体概念，并且将它理解为一个物质实践的整体。这就揭穿所有那些主张对工人阶级的进行"整合"的意识形态的虚伪性。……[6]

构想与现实

AHT的第一和第三种定义不相吻合。除了哈贝马斯和马尔库塞(两者都出自西方马克思主义的一个特殊的传统)可能的例外之外，可以识别的，或者说，实际存在的DIT论者们不能被AHT所构想的DIT覆盖。这种可识别的定义与构想之间的不相吻合，在AHT反驳后者的部分证据与可识别的DIT论者们提出的主张，要么完全吻合要么得到直接证实这一事实中也很明显。只需要简要罗列一下例证就足够了——173 确实，这种罗列不可能更长，因为AHT很难理解阿尔都塞等人的目的，而且将大部分时间用于简单地进行不切题的讨论。当阿尔都塞试图证明天主教会是前资本主义欧洲的核心ISA时，他说："从16世纪到18世纪……所有的意识形态斗争都集中在一种反－教会、反－宗教的斗争中，这绝不是一个偶然的事件；相反，这正是宗教的意识形态国家机器的一种功能。"[7]在更早的时候，普兰扎提出过一个相关的论点："被统治阶级通过主导政治话语的形式体验其政治存在的条件这一事实，表明了这种[主导]意识形态的主导地位：这意味着他们甚至常常在主导合法性的参照框架之内，体验他们对统治制度的反叛。"[8]

我们不能指望AHT曾经寻找支持或反对这些概念的证据。但是在反驳他们自己的构想时，他们提供了一些与阿尔都塞和普兰扎的论点有关的、相当生动的例证。例如，针对天

主教合并农民的观点，他们写道：

> 在1609年工人区的追思弥撒中，天主教弥撒被一个牧师倒过来进行，他将脸对着地面，同时举起一个黑色圣饼。在同时期的加泰罗尼亚魔法中，人们从后往前背诵拉丁文的祷告词，而在米迪的弄臣节上，弥撒滑稽歌剧和弥撒闹剧将教会的神圣仪式变成了一场公众的滑稽表演。在缺少真正的革命策略的情况下，农民不得不用纯闹剧方式表现"第一个也将是最后一个"的思想使自己满足。（第78－9页）

当他们谈到维多利亚中期的英国时，AHT援引有关劳工贵族的研究来支持他们的下述观点："很显然，资产阶级[关于自助、进步、自立、可敬]的信念，对于无产阶级具有与众不同的、具体的阶级意义"（第117页）。

根据AHT的观点，阿尔都塞的文章《意识形态与意识形态国家机器》"正在接近主导意识形态的命题的传统表述。……这种观点用阿尔都塞自己的话可以得到很好地总结：'据我所知，任何阶级都不能长期地掌握国家权力，而不同时对国家意识形态的机器或在其中施行霸权'"（第24页，强调符号被省略了）。AHT没有试图驳斥阿尔都塞的话。但是他们却提出了间接涉及到他的种种要点。他们对于教会与封建贵族之间关系的讨论，正是我们期望的从阿尔都塞的视角进行的那一种。此外，在对维利斯（Willis）的《学习劳动》的总结中，他们提及了学校的个人主义、成就取向、等级制度以及体力劳动的价值观，这些价值观看来包括凌驾于学校和在学校之中的"资产阶级霸权"，即阿尔都塞关于成熟的资本主义中的核心ISA。当然，AHT之介绍维利斯旨在说明学校向青春期的 174

工人阶级进行思想灌输的失败。但是这个证据同样可以被用来，不是证明阿尔都塞的“传统表述”，而是至少使得它颇为似是而非。例如，假定学校包含了该工人阶级青年的意识形态：“拒绝服从权威；社会连带主义的集体主义的价值观，以及拒绝个人主义思潮的各种要素；赞颂体力劳动；与对该事实的[拒绝]结合在一起的，对劳动在现代经济中只具有一种商品身份的意识”。难道资产阶级国家权力可能会处于危险之中不是相当似是而非吗？

一个强调的问题吗？

AHT 对于 DIT 的“强调定义”是三种定义中最松散，但也显然对于这些作者们最为重要的一种，在这种定义中，它与对意识形态的强调等量齐观。尽管可识别的定义识别了目标，而该构想既提供了进攻的便捷通道，又为这项事业取了一个引人注目的标题，“强调定义”横跨所有的逻辑论证的链锁中断支配并连结其他两种定义，为整个论战提供能量与意义。然而，恰恰是由于“强调定义”，《主导意识形态的命题》的争论才以失败告终。因为 AHT 并非真正显得意识到，他们对意识形态的界定远远比他们攻击的人们更为受到限制。在接近该书的结尾处，AHT 宣称：“在我们的论证中，我们一直将‘意识形态’等同于信念”（第 188 页）。这并不十分正确。实际上，它们将意识形态等同于规范性的信念，而没有清楚表明还可能存在其他的信念，比如关于存在之物与不存在之物、关于是什么人、关于什么可能和什么不可能等等的信念。非常正确，AHT 断言，“在因为他们显得公正而接受社会安排，与仅仅因为它们的存在，或者因为表现为一种强制性的外在事实

而接受这些安排之间，存在着一种重要的区别"。他们接着说，"我们不能将这种实用主义的接受，理解为必然带来对任何成套的信念、态度或虚假意识的拥有。相反，实用主义的接受是日常生活与支撑它的常规的强制性品质的结果"（第166页，强调是引者所加）。

如今，在定义一中，作为DIT的支持者提及的理论家们不分享AHT关于意识形态的概念。马尔库塞根本不执著于关于意识形态的限制性的定义，虽然其《单向度的人：工业社会的意识形态》乍看似乎最有资格包括在DIT构想的定义之下。当他谈论"工作特性和生产工具的变化"如何"改变了劳动者的态度和意识（这在广泛讨论的对劳动阶级的'社会和文化整合'中变得一目了然）时，他指的是'在需要与渴望、生活标准、休闲活动与政治中的同化作用'"。[9]这里的要点不是马尔库塞对这个过程的分析是对还是错——AHT明确地认为它是错的，而在于他将该过程看作是AHT所谓的"日常生活大规模的、强迫性的品质"（第166页），和工人们通过"在工厂内部，在生产的物质过程中的一体化"被"整合进入受管理者的技术群体"。[10]AHT在他们关于哈贝马斯对合法化之关心的讨论中更接近于规范。然而，值得赞扬他们的是，他们还表明哈贝马斯关于合法化的概念，有时超出了对与错的信念之范畴。到那个程度，哈贝马斯逃脱了指向DIT的一阵批评（第16页）。

从另一个角度，阿尔都塞关于意识形态的讨论毫不含糊地尤其涉及到，我们如何能够"认识到我们是主体，而且我们在最基本的日常生活实际的理性习惯中起作用"。[11]至于葛兰西，他霸权分析中的"同意"，既不是AHT意义上的一种排外性规范的接受，也不仅仅是一种日常生活的程序。相反地，葛兰西认为，"这种同意是由统治集团因为其在生产界的地位

175

和作用而享有的特权(以及相应的信心)'历史性地'引起的"。[12]尽管这种公式化的表述会有助于不同的解释,葛兰西还可以就意识形态霸权的非规范性成分做出十分明确的说明。在思考将意大利法西斯主义阐释为一种"消极革命"的可能性时,他写道:

> 意识形态的假设可以用以下措辞描述:存在一种消极革命,它涉及到这个事实为了强调"生产计划"要素,相对深远的更改——通过国家的司法干预,借助总体国家的组织——正在被引入这个国家的经济结构。……从政治和意识形态的观点看,重要的在于它能够创造——并确实创造了——一个期望与希望的时期,尤其是在诸如广大的城乡小资产阶级的某些社会团体心目中。它因此强调了霸权的制度。[13]

176

关于主体性的不同概念

应该带着一种幽默感去阅读《主导意识形态的命题》。那只大声喊叫、狼吞虎咽的动物,阿波尔科隆彼,希尔和特纳断言,将它从中世纪法国到当代英国的每个巢穴中搜寻了出来.它只不过是一个被吹鼓的气球,只需要一枚别针或一支好铅笔就能对付。(但是它是一个值得被刺破的气球。)在夸张的断言之下,《主导意识形态的命题》包含一些可靠的社会学上的意义。其作者们相当正确地强调了主导意识形态通常破碎、矛盾的特性,以及隶属阶级具有弹性的意识形态的自主性。他们正确地强调了"制度整合的非规范性方面"的核心作用——这是戴维·洛克伍德(David Lockwood)二十几年前就

已经强调过的。然而,他们的书却包括对蒙昧主义的称颂,这种蒙昧主义,如果可能会产生影响,就将具有非常严肃的含义。因为在他们雄辩家式的、对"经济关系的刻板的强制"的讨论、以及他们"最近几十年关于意识形态谈论了太多"的结束语中,他们向可以被称作人的主体性之"黑匣子"的概念致以了蒙昧主义敬意。黑匣子理论在科学中确实具有一定的合理的作用:它们是经济实用的,并且通过回避难以穿透的无知的领域使得前进成为可能。但是,在这个理论最初被提出大约150年之后,要将这么一个权宜之计的解决办法变成一个法则,好像与赞颂蒙昧主义这个令人讨厌的标示正相称。那些被"刻板地强制"成为并仍然是工薪劳动者或者拿薪金的社会学讲师的人们的情况怎么样呢?什么是他们所知晓、所感受、所希望、所恐惧的?他们觉得什么是"嬉戏",认为什么可能或不可能?阿波尔科隆彼,希尔和特纳完全有权利认为这些问题枯燥无味或微不足道。但是,如果社会科学和历史编纂学限制别人回答这些问题,那么他们自己也将变得枯燥无味和微不足道。

AHT依然被囚禁在一个意识形态的概念之中:对正确和错误的规范化信念的概念。对意识形态和话语的现代分析不得不——正在——挣脱那件紧身衣。我也许可以提一下我自己的书作为一个小小的例证。历史唯物主义不是像AHT主张的那样,让自己成为反对主体性概念的屏障,而是不得不与之对抗并解释其变迁兴衰。除非我们超越了马克思和韦伯所了解的关于市场的"僵化的强制"的一切,否则,我们就不能理解新的社会运动(学生运动、妇女运动、生态与和平运动),也不能理解劳工运动实际存在的历史与可能的未来。 177

最后,需要将各种主导的意识形态从它们向命题的转化中解救出来。它们应该作为经验主义的研究的假定得到发

展。我可以说,AHT拒绝承认无孔不入的规范化信条主宰发达社会成员之行为的观点,这是极为错误的。但是,放弃对主导意识形态的考查又将是蒙昧主义的。在这里,一种比较的方法看来最为富有成效。在复杂社会中,所是之物通过与别处的存在之物或曾经存在之物的比较,可以非常容易地发现。在我自己的研究中,我一直在观察政治意识形态在1928至1982年间瑞典的竞选中是如何变化的。在正运转的民主政治中,说了什么与没说什么,什么是有趣的和什么被认为是竞选丑闻,这些都触及到了复杂社会中意识形态权力关系的方方面面。鉴于选举竞选具有一种行为成分,它们还显得比国际性的选举投票更为可靠。另外一个有希望的途径——毫无疑问不是惟一的——是考察身份识别的某些概念或者标签的流行或者缺席以及历史轨迹。例如,按照瑞典人的说法,自从大约1950年以来就没有了"中产阶级"或"中间阶层"[Mittcs-land];但是却存在"资产阶级政党"并且出现了一次(没有工人阶级的)"工人"运动。

尽管由于《主导意识形态的命题》的睿智、博学以及对过去的坚定的怀疑论而对其充满敬意,我主要的异议是,现在正在议事日程上的不是沉默,对意识形态的严肃分析不得不开始而且即将开始。希望阿波尔科隆彼,希尔和特纳将把他们那些毋庸置疑的技能用来瞄准这个任务,且让我就此结束本文。

注 释:

[1] 伦敦1980年版。

[2] 路易·阿尔都塞:《意识形态与意识形态国家机器》,第5章。

[3] 强调符号为笔者所加。

[4] 安东尼奥·葛兰西:《狱中笔记选》,伦敦 1971 年版,第 227、16、199 页。

[5] 拉尔夫·米利班德:《马克思主义与政治》,牛津 1977 年版,第 53 页。

[6] 尼科·普兰扎:《政治权力与社会各阶级》,伦敦 1978 年版,第 16－17 页。

[7] 阿尔都塞:《意识形态与意识形态国家机器》。

[8] 尼科·普兰扎:《当代资本主义中的各阶级》,伦敦 1973 年版,第 223 页。

[9] 赫伯特·马尔库塞:《单向度的人》,伦敦 1968 年版,第 39 页。

[10] 同上,第 37、39 页。

[11] 阿尔都塞:《意识形态与意识形态国家机器》,第 130 页。

[12] 葛兰西:《狱中札记选》,伦敦 1971 年版,第 12 页。

[13] 同上,第 120 页;黑体为引者所加。

178

第九章 西方马克思主义中的意识形态及其兴衰

特瑞·伊格尔顿

从卢卡契到葛兰西

认为马克思主义是对社会形态的科学分析，和认为它是积极的斗争观念，将会产生两种极为不同的认识论。在第一种情况下，意识在本质上是沉思性的，寻求在认知的更为可能的准确性上与其客体“匹配”或者“对应”。在后一种情况下，意识非常显然是社会现实的组成部分，是社会可能的变革中的一种能动的力量。如果是这样，那么对于一个诸如乔治·卢卡契的思想家，要谈论这样的思想是否“反映”或“符合”与其密不可分的历史，也许不会显得完全不合适。

如果意识以这种方式被当作一种变革的力量，与它试图改变的现实具有一致性，那么在意识与错误的意识可能会产生于其中的现实之间，好像不存在什么“距离”。思想如果实际上是其客体的组成部分，就不可能“不忠实”于客体。用哲

学家 J. L. 奥斯汀(Austin)话说,我们可以谈到一种“记述的”表达式,旨在将这个世界描述为或者真实或者虚假;但是要说某种“述行的”陈述或者正确或者不正确地“反映”现实,就不会有什么意义。当我答应带你去看戏、或者因为你将墨水溅在我的衬衣上诅咒你,我并不是在描述什么。如果我在仪式上命名一条船,或者与你一起站在一个牧师面前说“我做”,这些是现实中的物质事件,是和熨袜子一样有效的举动,而不是可以说是准确还是错误的某种状态的事件的“图像”。

那么,这是否意味着起认知(或错误认知)作用的意识的模式,应该被起述行作用的一种意识的形象所替代吗?不完全是那样:因为很清楚,这种对立可以在某种程度上被解构。如果所说的剧院上周因为淫秽遭到关闭,而我对此全然无知,那么我答应你去看戏就没有任何意义。如果我本以为是我衬衣上的一个墨水污点的东西,只不过是花色图案的组成部分,那么我的诅咒行为就是空洞的。所有“述行的”行为都包含某种认知,暗示了世界实际是什么样的某种意义;如果受压迫的力量三年前崩溃了,而某个政治集团简直就没有注意到这一点,那么他们在与所讨论的权力斗争中磨砺其思想的做法则不能奏效。

179

匈牙利的马克思主义者乔治·卢卡契在其了不起的著作《历史与阶级意识》(1922)中,对这一点作了全面的说明。他写道:“确实,现实是正确思想的标准。但是,现实不是在,而是变——而要变,就需要思想的参与。”[1]我们可以说,思想同时既是认知性的,又是创造性的:在理解其真实条件的行为中,某个受压迫集团或者阶级就在那一刻开始,对将会有助于他们变化的意识的形式进行塑型(fashion)。而这也正是意识的任何简单的“反映”模式不能真正起作用的原因。“思想与存在”,卢卡契写道,“在它们彼此‘协调’或者‘反映’,彼此‘平

行'或'一致'(所有隐藏着一种严格的两重性的表达)的意义上,不是同一的。它们的同一性在于,它们是完全相同的真实的历史与辩证过程的不同方面。"[2] 对于卢卡契而言,革命的无产阶级的认知是它所认知的情形的组成部分,并且一举改变了那种情形。如果这种逻辑被强调到极端,那么看来我们永远不能简单地知道某件"事情",因为我们知道存在的行为已经将它变成了别的什么东西。暗含在这种信条下面的是自知的模式;因为自知不光指我知道我是片刻之前我已知的我。在任何情况下,本质上积极、实践和能动的这种意识的整体概念(卢卡契将它归功于黑格尔的著作),将强迫我们修改任何一种过于简单化的虚假意识概念;这种虚假意识形态概念在事物存在的方式与我们知道它们的方式之间形成某种滞后、断裂或脱节。

卢卡契接受了第二国际关于意识形态这个词的肯定的、非贬义的方面,镇定地将马克思主义写为"无产阶级意识形态之表达";而这至少是意识形态对于他是虚假意识的同义词这个广泛接受的观点完全错误的原因之一。但是,他同时保留了马克思批判商品拜物教的整个概念装置,因此使得这个术语的一种更为关键的意义保持活力。然而,这种否定意义上 180 的意识形态的"他者"或对立面,首先不再是"马克思主义的科学",而是整体性的概念。而其著作中整体性概念的作用,是允许他抛弃某种公正的社会科学的观念,但不会因此成为历史相对论的受害者。所有形式的阶级意识都是意识形态的,但有些,可以说,比其他的更具有意识形态性。对于资产阶级显然属于意识形态的是,由于物化的可怕作用,它不能将社会形态的结构作为整体把握。物化打碎了我们的社会经验并且使之错位,以至于在它的影响下我们忘却了社会是一个集体的过程,而将它仅仅看作这个或那个孤立的客体或机构。作

为卢卡契同时代的人，卡尔·考什(Karl Kosch)认为，意识形态本质上是提喻的一种形式，这是一种将部分看作整体的修辞格。在其最完整的政治发展中，无产阶级意识最特别的东西就是对社会秩序“实施整体化”的能力，因为没有这样的知识，工人阶级将永远不能够理解并改变其条件。真正认识到其情形将会不可分的，是对无产阶级在其中处于受压迫地位的社会整体的一种洞察力；以至于无产阶级获得自我意识，了解资本主义制度本质的契机，实际上是同一的。

换言之，科学、真理或理论，不再严格对立于意识形态；正相反，它们仅仅是某一特定阶级的意识形态“表达”，是工人阶级的革命的世界观。事实正好是，资产阶级社会意识到自己是一个整体，而这个重大事件发生的“地点”就在无产阶级的自觉之中。鉴于无产阶级是原型的商品，为了生存被迫出卖其劳动力，就可以被看作是以某种以商品拜物教为基础的社会秩序的“木质”；因此，无产阶级的自我意识，在某种程度上，是达到对自己的意识并在那种行为中超越自己的商品形式。

在开始写作《历史与阶级意识》的时候，卢卡契发现自己面对一种无选择余地(Hobson's choice)或者不可能的反抗的境地。一方面，存在着好像压制自己的历史根源的一种马克思主义科学的积极的幻想(继承于第二国际)；另一方面，存在着历史相对论的幽灵。要么知识高尚地外在于它试图知道的历史，要么这只是个这种或那种标签的历史意识的问题，而不会比那有更为坚实的依据。卢卡契避开这种窘境的方法，是引人内省的范畴。存在着某些形式的知识——特别是一个受剥削阶级的自知之明——它们虽然具有彻底的历史意义，却能够揭露其他意识形态的局限，从而充当一种解放的力量。181 依照卢卡契的“历史的”透视法，[3]真理永远相对于某种特定的历史情形，抉不会是一个完全超越历史的形而上的事件；但

是,惟独无产阶级被如此历史性地定位,以至于能够大体上揭露整个资本主义的秘密。因此,没有必要一方面继续被困于作为虚假或不完整意识的意识形态的无效对立中,另一方面也没有必要受制于作为某种绝对的、非历史模式的知识的科学。因为并非所有的阶级意识都是虚假的意识,而科学不过是"真实的"阶级意识的一种表达或编码。

卢卡契自己表达这种论点的方式今天不可能赢得太多不够格的忠诚。他宣称,无产阶级是一个潜在"普遍的"阶级,因为它肩负着可能的人类解放。它的意识因此原则上是普遍的;但是一个普遍的主体性实际上与客观性同一。所以,工人阶级所知道的一切,从其自己不完全的历史角度看,在客观上必须是真实的。人们没有必要被这种颇为宏大的黑格尔式的语言说服,去抢救隐藏其中的重要见识。卢卡契非常正确地看到,在一方面不过部分上意识形态的观点与另一方面关于社会总体性的某些冷静的观点之间的反差,在根本上是误导的。因为这种对立没有能够考虑到的,是受压迫集团或阶级的情形,这些集团和阶级需要获得关于作为整体的社会制度,以及他们自己在其中的位置的某种观点,仅仅是为了能够实现他们自己不完全的、特殊的利益。如果妇女要解放她们自己,她们需要有兴趣对父权制的一般结构作一些了解。这样的了解绝对不是天真的或者无私的;相反,它服务于对政治利益的强调。但是,可以说,如果不会在某一点上从特殊转向一般,那些利益有可能失败。一个殖民地人民,仅仅为了生存,就会发现自己"被迫"调查帝国主义的全球结构,而他们的帝国主义统治者却不必这样做。那些今天时髦地否认需要一种"全球的"或"整体的"视角的人们,可以有足够的特权免除它。正是在如此的整体性迫切地影响到人们自己的直接社会条件之处,部分与整体的交汇极为引人注目地得到确立。卢卡契

的要点是，如果某些集团和阶级想要改变他们自己的条件，就需要将该条件写入一个更为广阔的语境之中；这样做，他们将会发现自己正在挑战对妨碍这种解放的知识感兴趣的人们的意识。正是在这种意义上，相对论的怪物变得毫不相干：因为宣称所有的知识都产生于一种特殊的社会立场，并不是暗示任何旧的社会立场对于这些目的，都如同任何其他的立场一样有价值。如果人们正在寻找的是对作为整体的帝国主义的运行方式的某种理解，那么求教于总督或者《每日电讯报》的驻非洲记者，就将是异乎寻常地没有头脑，因为他们几乎肯定会否认存在这样的理解。 182

然而，卢卡契关于某种"真实的"阶级意识的概念存在一个逻辑问题。因为，如果工人阶级是这种意识的潜在的承载者，那么这种判断是从什么角度做出的呢？它不可能从(理想的)无产阶级自身的角度做出，因为这简直就是诡辩；但是如果卢卡契观点是正确的，那么也不能从外在于它的某种观点做出判断。正如彼克胡·巴依克(Bhikhu Parek)所指出的那样，宣称只有无产阶级的视角才能让人们掌握作为整体的社会的真理，就已经假定人们知道了那种真理是什么。[4]看来真理要么是内在于工人阶级的意识，要么陷入了从真理本身以外判断真理的不可能的悖论之中；在前一种情况下，它不能作为真理得到评价，而且这种宣称不过变成了教条；在后一种情况下，宣称这种形式的意识是真实的，简直就是推翻了这种真实性。

对于卢卡契，如果无产阶级原则上是关于社会整体的知识的承载者，它就成了陷在直接性的泥沼之中的资产阶级的直接的对立面，无法对其自身的情形进行整体化。就中产阶级而言，阻止这种知识的是其原子化的社会和经济条件；这正是传统马克思主义者的一个实例：每个个体的资本家都追求

其自己的利益，较少或不考虑所有这些孤立的利益如何结合成一个整体的制度。然而，卢卡契相当强调物化的现象——他得自马克思商品拜物教的信条的一个概念，但却给予了它一种大大延伸了的意义。他将马克思的经济分析与麦克斯·韦伯的合理化理论结合起来，在《历史与阶级意识》中表明，资本主义社会中商品－形式渗透到社会生活的每个方面，采取了对人类经验普遍深入的机械化、量化和非人格化的形式。社会的"整体"被分解成那么多离散的、专门化的技术操作，其中任何一个都会假定一种属于自己的半自主的生活，并且作为一种准自然的力量主导人的存在。纯粹形式上的可计算的技术满足社会的每一个领域，从工厂工作到政治官僚，从新闻业到司法机构；而且自然科学本身不过是得到物化的思想的又一个例证。由于被一个含糊的自主的客体和机构的世界所制服，人的主体被迅速缩小成一个惰性的、沉思的存在，再也

183 不能在这些僵化的产品中认出自己的创造性实践。当工人阶级承认这个异化的世界是其自己被剥夺了的创造物，并通过政治实践要求归还它时，革命认知的契机就来临了。用隐藏在卢卡契思想中的黑格尔哲学的字眼表述，这也许是主体与客体重新统一的信号，它们曾经被物化的效用令人忧伤地撕成了碎片。在为了认识其本质的过程中，无产阶级既成为历史的主体又成为其客体。确实，卢卡契偶然好像暗示，这种自我意识的行为本身就是一种完全的革命实践。

卢卡契在此实际上做的，是用无产阶级置换了黑格尔绝对观念——历史的自身同一的主体－客体。[5]或者至少，用无产阶级大体上能够达到的那种政治上理想的意识——他称之为"被硬性认定的"或"被归咎的"意识，使这个要点符合要求。如果在这方面卢卡契足以像黑格尔一样，那么他对真理在于整体的信任也同样如此。对于写作《精神现象学》的黑格

尔，直接的经验本身是一种虚假的或片面的意识；只有当它被辩证地中介化，当它与整体潜在的多重关系已经被耐心地揭示出来的时候，它才会展现真理。那么，也许可以说，就此而言我们的日常意识本身，由于其片面性，在天性上就是意识形态的。这并不是说我们在这种情形下做出的陈述必然是虚假的；正相反，它们只有在某种表面的、经验主义的意义上才是真实的，因为它们是对尚未合并进入其完整语境的孤立的客体做出的评价。在此我们可以回想到这么一个断言："查尔斯王子是一个沉思的、谨慎的人"，就现状来说，这也许足够真实，但它将作为查尔斯王子而为人所知的客体从王室制度的整体语境中孤立了出来。对于黑格尔，只有通过辩证的理性的运作，如此静态、离散的现象才能被重构为一个能动的、发展的整体。而到了这种程度，就可以说，某种虚假的意识，对于黑格尔，是我们"自然的"条件，为我们的直接经验所特有。

卢卡契看来，对比之下，这样片面的观察源于特殊的历史原因——资本主义的物化过程——但是，通过一种"整体性的"或者辩证的理性的作用，它将会以非常相同的方式得到克服。资产阶级的科学、逻辑学和哲学，在卢卡契那里等同于黑格尔的常规的、知性的知识模式，将事实上是复杂、发展的整体性的东西分解成人为性的自主的部分。因此，意识形态对于卢卡契并不就是不真实于现存事物的一种话语，而仅仅是以有限的、表面的方式真实于它们的一种话语，对于它们深层的倾向与联系一无所知。这是另外一层意义，根据这种意义，与普遍意见相反，意识形态在他的观点中不是简单的错误或幻想意义上的虚假意识。 184

将历史作为整体把握，就是在其动态的、矛盾的发展中掌握它，人的潜能实现是该发展过程的一个关键部分。到这种程度上，一个特殊种类的认知——整体认知——对于黑格尔

与卢卡契都是某种道德和政治规范。因此,这种辩证的方法不仅重新统一了主体与客体,而且重新统一了"事实"与"价值",资产阶级的思想曾经将它们撕成了碎片。以这种特殊的方式了解世界,变得与倡导人的创造性力量的自由、充分展示密不可分。我们并没有处于孤立无援的地步,如同我们在实证主义的或者经验主义的想象中一样,一方面是一种冷静的、价值中立的知识,另一方面是一套武断的主观的价值。正相反,知识的行为本身既是"事实"又是"价值",是政治解放不可或缺的一种准确的认知。正如勒斯泽克·科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski)指出的:"在这种特殊的情况下[即:解放的知识的实例],对现实的理解与变革并不是两个分离的过程,而是同一个现象。"[6]

卢卡契关于阶级意识的著述,是20世纪马克思主义最为丰富、最有创见的文献。然而,它们却受到许多诽谤性的批评。例如,可以认为,他的意识形态理论倾向于经济主义与唯心主义的一种不合理的混合。之所以是经济主义,因为它不加批判地接受了马克思晚年的暗示:商品形式在某种程度上是资产阶级社会所有意识形态的意识之神秘的本质。对于卢卡契,物化代表的不仅是资本主义经济的核心特征,而且是"资本主义社会各个方面的核心结构问题"。[7]因此,一种意识形态的本质主义在这里起作用,使事实上极为不同的话语、结构和作用类同化。在最坏的情况下,这种模式趋向于将资产阶级社会简化为一套层次分明的物化的"表达",其不同层面(经济的、政治的、司法的、哲学的)的每一个都顺从地模仿并反映其他层面。此外,正如泰奥德·阿多尔诺后来暗示的,这种对物化的诚实的坚持,把它作为所有罪恶的线索,本身就全然是唯心主义的:在卢卡契的文本中,物化倾向于取代诸如经济剥削这样更为根本的概念。可以说他对黑格尔的整体性

概念的运用也大致相同,这种整体性有时把对于生产方式、生产关系和生产力之间矛盾等等的注意力挤到了一边。就如同马修·阿诺德的理想的诗学理想一样,马克思主义不过是一个有规则地观察现实并将它看作整体的问题吗?拙劣地模仿一下卢卡契的实例:革命不就仅仅是个建立联系的问题吗?如果不考虑黑格尔,那么对马克思而言,难道"扭曲的"、不对称的社会的整体性,不是靠经济决定因素在其中的优势从真实中牵强附会得出来的吗?卢卡契正确地避开了关于"基础"与"上层建筑"的"庸俗"马克思主义的见解,希望将注意力从这种牌子的机械决定论,转移到社会整体的观念上;但是,这种社会整体又会冒着变成纯"循环的"观念的危险,在其中,每一个"层次"都被赋予了与其他层次相同的效应。 185

和马克思一样,卢卡契也认为,商品拜物教是资本主义的一种客观的物质结构,而不仅仅是一种精神状态。但是,在《历史与阶级意识》中,还有另外一种残余的唯心主义的意识形态模式也在令人困惑地起作用,它似乎将资产阶级社会的"本质",定位在资产阶级本身的集体的主体性之中。"一个准备拥有霸权的阶级",卢卡契写道,"意味着该阶级的利益和意识,使得它能够根据那些利益组织整个社会。"[8]那么是什么提供了资本主义秩序的意识形态的关键呢?是商品拜物教——大概在所有的阶级身上留下了同样印痕的——的"客观"系统,还是统治阶级的意识的"主观"力量呢?加勒思·斯特德曼·琼斯曾经表明,就后者的观点而论,对于卢卡契,意识形态好像通过"某个纯阶级主体意识形态的本质对社会总体性的渗透"获得了控制权。[9]正如斯特德曼·琼斯接着指出的,这种观点所忽视的是,意识形态是"由对抗阶级之间社会斗争的整个范畴决定的客观系统",而远远不是"不同阶级的'权力意志'的主观产物"。在卢卡契和一般的"历史主义的"马克思主

义看来，似乎每一个社会阶级都有其特殊的、共同的"世界观"，直接地表达其存在的物质条件；而意识形态的主导就存在于这些在整体社会形态上打下烙印的某一种世界观之中。这不仅在于这种意识形态权力的观点难以与商品拜物教的更为结构性的、客观的信条相吻合，而且在于它彻底地简化了意识形态"领域"的真实的不均衡性与复杂性。因为正如尼科斯·普兰扎认为的，意识形态，就像社会阶级本身一样，是一个本质上关系性的现象；与其说它表达了一个阶级体验其存在条件的方式，不如说它在与其他阶级已有经验的关系中体验那些条件。[10]正如同不存在没有无产阶级的资产阶级，反之亦然一样，从根本上说，这些阶级各自典型的意识形态是由其对立面的意识形态构成的。正如我们早先所证明的那样，主导意识形态必须能有效地处理从属阶级的已有的经验；而且，186 这些从属阶级体验他们世界的方式，将会受到主导意识形态典型的塑型与影响。简言之，历史主义的马克思主义假定了某个"阶级主体"与其"世界观"之间的一种过于有机、内在的关系。存在着社会各阶级，比如小资产阶级，马克思将它称作"矛盾的化身"(contradiction incarnate)，其意识形态是由从高于它和低于它的阶级那里汲取的要素典型地复合而成的；还存在至关重要的意识形态的主题，比如不"属于"任何特定的社会阶级，而是提供了阶级之间争论点的民族主义。[11]社会各阶级并不是像个体展示一种特别的行走风格那样指明意识形态；相反，意识形态是个复杂的、矛盾的意义场，在其中，某些主题将会紧密地与特定阶级的经验相连接，而另外一些将会是更加"自由漂移的"，在对抗的权力的斗争中忽而被拖向这边，忽而被拖向那边。意识形态是一个论证和商讨(contestation and negotiation)的范畴，其中有不间断的、繁忙的交通：各种意义与价值被窃取、转化、跨越阶级与集团的界限的挪

用、放弃、重获、再改变。一个统治阶级可以通过先前统治阶级的意识形态部分地“体验其经验”：考虑一下英国中产阶级上层所具有的贵族色彩就能明白这一点。或者，统治阶级还可以部分地根据某个从属阶级的信念为自己的意识形态塑型——以法西斯主义为例，金融资本主义的统治阶层为了自己的目的，接受了中下等阶级的偏见与焦虑。在阶级与意识形态之间不存在整齐的、一对一的对应关系，在革命的社会主义中这是显而易见的。任何革命的意识形态，要在政治上有效，就必须远远超过卢卡契所谓的“纯粹的”无产阶级意识：除非它能够向众多的反对力量提供某种临时的一致性，不然，就没有成功的机会。

在卢卡契著作中占据核心地位的，关于社会各阶级作为“主题”的思想，也受到了质疑。一个阶级不仅仅是某种集体化的个体，装备着人文主义思想认为属于个体的人的种种属性：意识、团结、自主、自决等等。对于马克思主义，阶级确实是历史的主体；但他们既是结构的、物质的形态，又是“主体间的”实体，而问题是如何将他们的这两个方面放在一起考虑。我们已经看到，统治阶级是总体上复杂、内部矛盾的“集团”，而不是同类的团体；他们的政治对手也是同样。因此，一个“阶级的意识形态”可能会表现出同样的不均衡性与矛盾性。 187

对卢卡契的意识形态理论最为严厉的批评也许是，在一系列进步的异文合并(conflations)中，他瓦解了马克思主义理论，使之变成了无产阶级的意识形态，将意识形态变成了某个“纯粹的”阶级主体的表达，又将该阶级主体变成了社会形态的本质。但是这种说法需要有效的限定。卢卡契并非茫然不知工人阶级的意识形态被其统治者的意识形态“污染”的方式，而且并未把有机的“世界观”归结为它的非革命的条件。确实，如果无产阶级在其“正常”状态下只不过是物化(reifica-

tion)的商品,就很难明白它怎么居然是主体——因此也难以确切知道它如何能够促成这种转变,使之变成一个"自为的阶级"。但是主导意识形态似乎不以任何方式引人注目地通过与从属阶级的对话形成,在这种意义上,上述"污染"的过程好像不能从相反方向起作用。

我们已经知道,在《历史与阶级意识》中确实存在两种有差异的意识形态理论在起作用,一种来源于商品拜物教,另一种源于把意识形态看作一个阶级主体之世界观的历史主义观点。就无产阶级而论,这两种概念似乎分别对应于其"正常"以及革命的存在状态。在非革命的条件下,工人阶级意识被动地从属于物化的效用;至于这种情形如何主动地被无产阶级的意识形态构成,以及它如何与那种经验的不那么顺从地屈从的方面互相作用,我们没有得到任何线索。工人如何在其客体化的基础上将自己构成主体的呢?但是当阶级(神秘地)改变为革命的主体时,一个历史性的或然性占了上风,对于他们的统治者真实的东西,对于他们也会变成真实的;这就是说,他们用自己的意识形态的观念"渗透"整个社会形态。可是,关于这些统治者,人们所说的一切都是不一致的:因为在他们的情况下意识形态的这种主动的观念与这样的观点相抵触,他们不过也是商品拜物教之结构的受害者。当中产阶级不过与其他阶级一样受制于物化的结构时,它怎么又能够依靠其独特、统一的世界观进行统治呢?主导意识形态是一个资产阶级的,或者资产阶级社会的问题吗?

可以断言,《历史与阶级意识》遭到了对"意识"本身的一种典型唯心主义的过高评价的损坏。卢卡契写道,"只有无产阶级的意识才能指明走出资本主义绝境的道路";[12]鉴于无意识的无产阶级不太可能玩这个把戏,尽管这在某个意义上足够正统,其强调仍然具有启迪作用。因为首先并不是(可能

的与现实的)工人阶级的意识,使得马克思挑选它作为革命性变化的第一主体。如果工人阶级充当这样的主体,那也是由于结构的、物质的原因——也就是由于这个事实:工人阶级是惟一如此处于资本主义生产过程之内,如此受到该过程的训练与组织,并且是它不可或缺的团体,以至于能够取而代之。在这种意义上,是资本主义,而不是马克思主义,"挑选"了革命性颠覆的工具,耐心地培养其自己的掘墓人。当卢卡契说一种社会形态的力量最终永远是一种"精神的"力量时,当他写道"革命之命运……将取决于无产阶级的意识形态的成熟,也就是取决于其阶级意识"[13]时,他大概正处于将这些物质问题置换为纯意识的问题的危险之中——正如加勒思·斯特德曼·琼斯曾经指出的,这是一种仍然令人奇怪地没有实体性、难以捉摸的意识,一个有关"观念",而不是实践或制度的问题。 188

如果卢卡契在他给予意识以最优先的情况下是一个残余的唯心主义者,那么在他对科学、逻辑学和技术的浪漫主义的敌意中也是如此。[14]形式与分析的话语只不过是资产阶级物化的模式,正如同所有形式的机械化与合理化看来是内在的异化一样。在浪漫主义的保守思想特有的挽歌式的怀旧之情中,资本主义历史中这些过程的进步与解放的方面,只不过是被忽略了。卢卡契不想否认马克思主义是一种科学;但是这种科学是"无产阶级的意识形态的表达",而不是某一整套永恒的分析命题。这确实对第二国际的"科学主义"提出了强有力的挑战——这种科学主义相信,历史唯物主义是关于历史发展的固有规律的纯客观的知识。但是要将马克思主义简化为革命的意识形态以反对这种行而上的幻想,这并不更恰当。《资本论》的复杂的计算公式不过就是社会主义意识的一种理论的"表达"吗?难道那种意识不是部分地由此类的理论

劳动构成的吗？而且只要无产阶级的自我意识将会为我们送来真理，如果不是通过必须相对独立于它的某种理论的理解力，我们如何能够将这种真理首先作为真理接受呢？

我已经证明，认为卢卡契简单地把意识形态等同于虚假的意识，这样做是错误的。当然，按照他的观点，工人阶级的社会主义意识形态不是虚假的；而且即使是资产阶级意识形态，也只是在这个术语的复杂意义上才是虚幻的。确实，我们可以宣称，虽然早期的马克思和恩格斯认为，意识形态相对于真实的情形是虚假的，而卢卡契则认为，意识形态对于虚假的情形是真实的。资产阶级思想确实准确地反映资产阶级社会事物的状况，但就是这种事物的状态在某种程度上也是从真实中歪曲出来的。这样的意识忠实于资本主义社会秩序被物化的本质，足以常常就这种情形做出真实的断言；它不能穿透这个外表冰冷的世界，揭示下面隐藏的各种趋向与联系的整体性；就此而论，它是“虚假的”。在《历史与阶级意识》中最核心的一节“物化与无产阶级的意识”中，卢卡契勇敢地将整个后康德的哲学重写为商品形式，和空虚的主体与僵化的客体之间分裂的神秘的历史；而在此意义上，这种思想对于资本主义社会的主导社会范畴而言是准确无误的，彻底地由这些范畴构造而成。资产阶级意识形态是虚假的，其原因与其说因为它扭曲、颠倒或否定物质世界，倒不如说因为它不能在由资产阶级社会本身提供结构的某些限制之外造成影响。诚如卢卡契所写的：“因此将资产阶级的阶级意识转变为”虚假“意识的界限是客观的；它也就是阶级的情形本身。它是经济结构的客观结果，既不是主观随意的，也不是心理上的。”[15]于是，我们在此还有意识形态的另外一个定义，即“结构上受到限制的思想”，这个定义至少回溯到马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》。在该文本中关于什么使得某些法国的政客代表小

189

资产阶级的讨论中，马克思评论说，“[小资产阶级]在生活中没能超越的，正是他们在精神上没有超越限制这个事实”。虚假的意识因此是一种思想，发现自己受到社会而不是精神上的某些障碍的阻遏与反对；而且只有通过变革社会本身，虚假的意识才能因此被溶解。

可以用另外一种方法表达这一点。有某些种类的错误，简单地产生于智力或信息的失误，而且可以通过对思想的进一步提炼得到解决。但是当我们不断地与顽强拒绝让步的对我们观念的限制相冲突时，这种妨碍可能会表现出某种“限制”的症候，这已经被变成了我们社会生活的组成部分。在这种情形下，任何数量的智力或独创性，任何单纯的“思想的演化”，都将无助于使我们继续前进，因为这里歪曲的是我们意识的整体特征和框架，实际上受到某些物质限制的规定。我们的社会实践为试图解释它们的观念设置了障碍；而如果我们想发展这些观念，就必须改变我们的生活方式。马克思与资产阶级政治经济学家们争论的恰恰就在这里，他的透彻的理论质询一直使他们自己遭到难题的回绝，这些难题就是他们关于周围社会条件的话语内部的标识。 190

正是因此，卢卡契才能将资产阶级的意识形态书写成为“社会和历史形势中主观上被认为合理的东西，成为能够而且应该被理解的东西，即，成为‘正确的’东西。同时，从客观上看，它绕过了社会发展的本质，没有能够准确地查明并表达它。”[16]意识形态现在已经远远不是某种单纯的幻想；而如果将“主观的”与“客观的”这些术语倒过来，情况也会是这样。因为，也许可以同等地宣称，卢卡契这样说，资产阶级的意识形态没有“在主观上”达到它自己指定的目标（自由、正义、等等），但正好是在这样的失败中，它又有助于促进某些他全然无知的客观的目标。他这样说的意思也许是，帮助改善最终

会让社会主义掌权的历史条件。这样的阶级意识包括对真实的社会条件的无意识，因而是一种自我欺骗。但是，正如我们已经知道的，尽管恩格斯倾向于将这里所涉及到的意识的动机作为绝对的幻想加以拒斥，卢卡契却准备给予它某些有限的真实性。他写道，"不考虑其所有客观的虚假性，我们在资产阶级那里发现的自我欺骗的'虚假的'意识，至少与它的阶级状况是一致的。"[17]从某种假定的社会整体性的角度，资产阶级意识形态可能是虚假的，但这不意味着它对于它目前的真实状况而言是虚假的。

这种表达观点的方式，也许有助于使得关于意识形态的其他让人迷惑的概念，如意识形态忠实于虚假情形的思想，具有一定的意义。因为，这种阐释中看来有欺骗性的，正是一种情形可以被说成是虚假的观念。关于深海潜水的陈述可能是真实的或虚假的，但是深海潜水本身并不如此。然而，作为一个马克思主义的人道主义者，卢卡契本人提供了解决这个问题的一种答案。在他看来，在一种"虚假的"情形中，人的"本质"——人类在历史上逐渐获得那些能力的全部可能性——正毫无必要地受到妨碍与疏远；而这样的判断因此永远是根据某种可能的、理想的未来做出的。从这些阻碍的、疏离的力量也许可能被完全破坏的有利角度来看，一种虚假的情形只能够从主观上或以回顾的方式被识别。但这并不意味着以"有害的"乌托邦的理想的方式，在某个推测中的未来的不真实的空间中表明自己的立场；因为，按照卢卡契的观点，当然也是按照一般马克思主义的观点，这种理想未来的轮廓已经可以在活跃于现在的某些可能性中发现。因此，现在与其自身不是同一的：在现在之中存在着超越它的瞬间，正如同历史上每一个现在的形态是由对可能未来的憧憬构成的一样。如191果对意识形态的批判启动了对思想的社会基础的考察，那么

在逻辑上，它必须能够对自己的历史根源做出解释。产生了意识形态概念本身的物质的历史是什么呢？对意识形态的研究会向自己的可能性的条件发动攻击吗？

可以证明，意识形态的概念产生于观念的体系最初意识到其自己的片面性的历史瞬间；当这些观念被迫面对话语之异己或者他样性的形式时，这种瞬间就来临了。更重要的，正是随着资产阶级社会的诞生，才为这种事情的发生提供了背景。因为，正如马克思指明的，该社会的特征是，有关它的一切，包括其意识的形式，都处于一种不间断的流动状态之中，与某些受传统约束的社会秩序形成对比。只有靠不停地发展生产力，资本主义才能够继续存在下去；而且在这种狂躁不安的社会状况中，新的思想就像商品的时尚一样，令人目眩地接踵而出。因此，任何一种单一的世界观所确立的权威都受到资本主义自身本性的暗中破坏。此外，这样的社会秩序滋生多元化与碎片化，就像它产生社会剥夺一样确信无疑，越过不同生活方式之间在时间上不可侵犯的边界，在一场方言、人种起源、生活方式、民族文化的混战中将它们固定在一起。苏联批评家米卡伊尔·巴赫金所说的“复调”（polyphony）正好是这个意思。在这个以智力劳动不断增生的分工为标志的原子化的空间里，形形色色的信条、学说和感知方式竞相争夺权威；而这种思想应该能够让那些后现代思想家们停下来，对于他们，差别、多元化和异质性都是“进步的”，这一点毫不含糊。在这些你争我夺的信念的混乱之中，任何特别的信念系统将会发现自己与不受欢迎的竞争者紧紧地楔在一起；而且它自己的边界将会因此而得到鲜明的突出。于是哲学怀疑论与相对论得以发展的舞台就布置好了——人们相信，在知识市场不体面的吵闹声中，没有任何一种思考方式能够比其他的方式要求更多的有效性。如果所有的思想都是片面的、党派性

的，那么所有的思想也都是"意识形态的"。

因而，在一个引人注目的悖论中，资本主义制度真正的动力与易变性，威胁要从自己脚下挖出权威的基础；这也许是帝国主义现象中最为明显的了。帝国主义需要正好在其自己的价值与异质文化交锋的瞬间断言自己价值的绝对真实；而这可以证明一个尤其让人迷惑的经验。当你忙于试图征服另外一个以根本不同但却显然有效的方式处理自己事务的社会时，就很难仍然相信你自己处理事情的方法是惟一可能的。约瑟夫·康拉德(Joseph Conrad)的小说开始了这种令人丧失能力的矛盾。那么，以这种方式一如以别的方式一样，意识形态概念的历史性显现，验证了一个腐蚀性的焦虑——验证了这个难堪的知觉：仅仅因为你当时正巧站在的地方，你自己的真理才让你强烈地感觉到似是而非。

192

因此，现代资产阶级被某种类似于劈开的柴枝的东西绊住了。由于不能回归到旧式的形而上的确定性，它同样勉强地拥抱也许会简单地颠覆其权力之合法性的纯粹的怀疑论。20世纪初试图商讨这种困窘的是卡尔·曼海姆的《意识形态与乌托邦》(1929)，该书是在魏玛共和国的政治动乱中受卢卡契历史主义的影响写成的。曼海姆非常明白，随着中产阶级社会的产生，传统秩序的旧的内心独白的世界观永久地消失了。一个权威的宗教和政治上的社会等级，虽然曾经自信地垄断知识，现在已经屈服于一个"自由的"知识阶层，在矛盾着的理论透视法之间被弄得措手不及。因此，一种"知识社会学"的目标将会是抛弃全部的先验的真理，并且考察特殊信仰系统的社会决定因素，同时避免可能会使所有这些信仰变成一个令人丧失能力的相对论。正如曼海姆不自在地意识到的那样，问题在于将另外一个人的观点当作意识形态而进行的任何批评，永远容易受到一个迅捷的"你虽然"(tu quoque)的

影响。在将垫子从智力的对手身下扯出时，永远会处于从自己身下将它扯出的危险之中。

与这样的相对论相反，曼海姆大胆地为他所谓的“关系论”辩护，意在为思想观念在产生它们的社会制度中定位。他认为，对思想的社会基础的这种调查，没有必要与客观性的目标背道而驰；因为虽然思想观念是内在地由它们的社会根源形成的，它们的真正价值却不能还原成那些根源。任何特别的观点不可避免的片面性，可以通过与其对手的合成得到更正，从而建立起一种临时的、能动的思想的整体性。同时，通过一种自我监控的过程，我们可以开始欣赏我们自己透视法的局限性，从而获得一种受到限制的客观性。因此，曼海姆就像是魏玛德国的马休·阿诺德，很想稳定地看待生活，并且将它看作一个整体。心胸狭隘的意识形态的观点，将会耐心地被那些足够冷静这样做的人们——也就是说，被与卡尔·曼海姆及其相像的“自由的”知识分子——归人某种更大的整体性。这种方法的惟一问题是，它不过是将相对论的问题推回到了舞台上；因为我们永远可以追问这种合成实际上被发动的倾向性的立场。难道整体性中的重要性不正是另外一个重要性吗？ 193

这样的一种知识社会学对于曼海姆是旧式的意识形态批判的一个受欢迎的选择对象。按照他的观点，这种批判本质上是揭露某个人之对手的观念的问题，将它们暴露为被意识或无意识的社会动机所推动的谎言、欺骗或幻想。简言之，意识形态批判在此被简化为保罗·利科(Paul Ricoeur)所谓的“怀疑的解释学”，对于抽出隐藏在团体的偏见与信仰之下的整个“精神结构”的更为敏感、更为雄心勃勃的任务而言，显然是不准确的。意识形态只属于特殊的欺骗性的主张，曼海姆一度这样认为，其根源可以在特定个体的心理中觅到踪迹。

这种类似于稻草靶子的意识形态确实是清清楚楚的：曼海姆没有能充分注意类似于商品拜物教这样的理论，在这些理论中，欺骗远远不是产生于心理的根源，而被看作是由整个社会结构产生的。

"知识社会学"的意识形态效用实际上会缓解整个马克思主义的意识形态概念，用不那么论战不止、较少争议的"世界观"的概念来置换它。诚然，曼海姆并不相信，这样的世界观能够被不作评价地分析；但是他的著作的倾向是，借助对历史意识形式之发展的某种概要式调查，以轻视神秘化、合理化和观念的权力功能这些概念。那么，在某种意义上，这种研究意识形态的后马克思主义的方法，回到了关于意识形态的一个前马克思主义的观点，视意识形态为只不过"社会地决定的思想"。鉴于这可以运用于无论什么思想，就存在着意识形态的概念自始至终互相抵消的危险。

就曼海姆确实保持了意识形态的概念来说，他是以一种异乎寻常、无启发性的方式这样做的。作为一个历史主义者，真理对于曼海姆意味着满足历史发展特殊阶段之需要的思想观念；因此，意识形态意指与其时代不相适应的，与该时代的要求不同步的一整套信念。相反，"乌托邦"指的是领先于时代的思想观念，虽然同样与社会现实存在差异，但是仍然能够打碎现在的结构并越过其边界。简而言之，意识形态是陈旧的信念，一套不受制于现实的过时的神话、规范和理想；而乌托邦虽是不成熟的、非现实的，但却应该为了那些概念的预见作为一个术语保留，这些预见在实现一个新的社会秩序时确实取得了成功。意识形态在这种意义上以一种失败的乌托邦姿态出现，不能够获得物质的存在；于是，这种关于意识形态的定义，又简单地将我们扔回了早期马克思关于意识形态是无效的理想世界这种显然不充分的概念。曼海姆往往显得完

全缺乏对意识形态的这种辨别力：作为意识形式，它们都能很好地适应于当前社会的要求，有成果地与历史的现实纠缠在 194 一起，以高度有效的方式组织实际的社会活动。在他对——类似于一种“歪曲的现实”的——乌托邦的诋毁中，他简直不能判断“时代所要求”的也许恰恰是超越时代的某种思想的方式。他说：“思想应该恰如其分地包含它在其媒介中运作的现实”[18]——概念与其客体的同一，泰奥德·阿多尔诺将会不无讽刺意味地指责其为意识形态思想的真正本质。

结果，曼海姆要么将意识形态的术语延伸到所有有用的用法之外，将它等同于无论什么信仰的社会决定，要么过度地将它缩小到特殊的欺骗行为。他没有能够明白，意识形态不可能是片面的或透视性的思考的同义语——因为什么样的思考不是片面的或透视性的呢？如果该概念不完全是空洞的，那么它一定有更为具体的关于权力斗争与合法化、结构伪装与神秘化的内涵。然而，曼海姆确实有效地暗示的，是介于那些认为陈述的真伪完全未受它们的社会根源污染的人们，和那些往往突然将前者归结为后者的人们之间的第三种方式。在米歇尔·福柯看来，一个命题的真实价值似乎完全是其社会效用的问题，是对它所支持的社会利益的反映。正如语言学家们也许会说的那样，被阐明的东西完全可以按照阐释的条件进行拆解；要紧的不在于说了什么，而在于谁为了何种目的对谁说了这个。这里所忽视的是，尽管阐释确实不独立于它们的社会条件，一句像“总地说，爱斯基摩人就如同任何其他的人一样善良”这样的陈述，无论是谁为什么目的说的，都是真实的；而“男人比女人优越”这样的话的一个重要特征是，无论他会支持什么样的权利利益，它事实上也是虚假的。

[…]

卢卡契的西方马克思主义的同仁安东尼奥·葛兰西著述

中的关键范畴不是意识形态，而是霸权；考虑一下这两个术语的区别是很有价值的。在通常情况下，葛兰西使用霸权一词意指统治的权力赢得它所征服的人们赞同其统治的方式，尽管他有时确实也用这个词同时既指服从又指强制。于是马上就出现了一个与意识形态的概念的区别，因为很清楚，意识形态可以用强制的方式实施强加。例如，想一想种族主义意识形态在南非的作用吧。但是，霸权还是一个比意识形态更宽的范畴：它包括意识形态，但却不能简化为意识形态。统治集团或阶级可以通过意识形态的手段保证对其权力的赞同；但是它还可以通过其他手段达到这个目的，比如，以有利于它所需要其支持的集团的方式改变税制，或者，创造一个相对富裕、因此在政治上有些沉默的工人阶层。霸权还可以表现为政治的而不是经济的形式：西方民主中的议会制度是这种权力的一个非常重要的方面，因为它在平民这一方面培养了自治的幻想。对这种社会的政治形式做出独特区分的是，假定人民相信他们是自己统治自己，这是别指望古代的奴隶或中世纪农奴接受的一种信仰。佩瑞·安德森（Perry Anderson）甚至走到这么远的地步，以至于将议会制度描写成"资本主义意识形态机器的中心"，诸如媒体、教会和政党这样的机构对于它起着重要的但却是补充的作用。就像安德森指出的，正是由于这个原因，葛兰西认为霸权只存在于"市民社会"而不存在于国家中的观点是错误的，因为资本主义国家的政治形式本身就是这种权力的一个关键机构。[19]

195

政治霸权的另外一个有影响的来源是资产阶级国家假定的中立性。实际上，这并不仅仅是一个意识形态的幻想。在资本主义社会，政治权力确实相对自治于社会和经济生活，这与前资本主义形态的政治机构不同。例如，在封建政体中，在经济上剥削农民的贵族还在它们的生活中行使某些政治、文

化和司法职责，以至于经济和政治权力之间的关系在此更为清晰可见。在资本主义制度下，经济生活不受制于这样连续的政治监视：正如马克思评论的，它是“经济的僵化的强制”，简单的生存之需要，才使得男人和女人从事工作，与政治义务、宗教法令或者惯常责任的任何框架是分离的。仿佛正是在这种形式的生活中，经济开始“完全自主地”运行，而政治的国家因此可以占据算得上是后座的位置，支撑这种经济活动得以在其中进行的总体结构。这是资产阶级国家最为冷漠，在斗争的社会力量之间保持中立这种信念真正的物质基础；在这种意义上，霸权被再一次变成其本质的组成部分。

因此，霸权不仅仅是某种成功的意识形态，而是可以被区分为形形色色意识形态的、文化的、政治的和经济的方方面面。意识形态特别指权力斗争在意义层面展开的方式；虽然这样的意义包括在所有的霸权过程中，它并非在所有的情况下都是统治得以维持的主导层面。唱国歌的举动与人们可以想象得到的“纯粹地”意识形态的行为极为接近；也许除了骚扰邻居以外，它也许确实不能达到任何其他的目的。与之相似，宗教在市民社会的各种机构中也许是最纯粹地意识形态的。但是霸权也以文化、政治和经济的形式传送——不仅在非话语的实践中，而且在修辞性的言论中。

196

带着某些值得注意的不一致之处，葛兰西将霸权与“市民社会”的范畴联系在一起，他所谓的市民社会的意思是，介于国家与经济中间的机构的全部范围。私家电视台、家庭、童子军运动、卫理公会教、幼儿园、英国退伍军人协会、《太阳报》，所有这些都可以算作是霸权的机器，通过赞同而不是强迫将个体与统治集团绑缚在一起。对照之下，强迫则仅仅留给了国家，它对“合理化的”暴力拥有垄断权。（然而，我们应该指出，一个国家的强制机构——军队、法庭以及其余的装置——

如果要有效地运作，其自身必须赢得人民的普遍赞同，以至于赞同与强迫之间的对立可以在某种程度上被解构。）在现代资本主义政治制度下，市民社会已经开始表现出强大的权力，与布尔什维克时代的情形形成对照，因为他们生活在一个这种机构软弱无力的社会中，所以能够通过正面进攻国家本身夺取政府的统治权。因此，霸权的概念属于这个问题：在一个主导权力巧妙而普遍深人地渗透到日常惯例的社会形态中，如果这些惯例亲密地与“文化”本身交织在一起，书写在我们从生到死的经历中，那么工人阶级是如何夺取权力的呢？我们如何与一个已经成为整个社会秩序之“常识”的，而不是被广泛地认为是异己的、压迫的权力进行斗争呢？

[…]

如果说霸权的概念扩展并丰富了意识形态的概念，那么它也为这个在其他方面多少有些抽象的术语增添了一个物质主体和政治利刃。正是由于葛兰西，才实现了从作为“思想体系”的意识形态到作为被体验的、惯常的社会实践的意识形态的关键性转变，这种实践因而也许既包括社会经验无意识的、不能言喻的向度，又包括形式上的机构的运作。路易·阿尔都塞将要继承这两方面的强调，在他看来，意识形态主要是无意识的，并且永远是制度性的；作为一种被体验的政治统治过程的霸权，在其某些方面接近于雷蒙·威廉斯所谓的“情感结构”。在他自己关于葛兰西的讨论中，威廉斯承认了霸权的动力学特征，与意识形态的潜在静态的内涵相对照：霸权永远不是一个一劳永逸的成就，而“必须不断地被更新、再造、保卫和修正”。[20]因此，作为一个概念，霸权与斗争的暗示密不可分，而意识形态也许不是这样。威廉斯这样认为，没有任何单一模式的霸权可以穷尽任何社会的意义与价值；因此任何统治的权力都被迫与反对霸权的力量交战，采取的方式结果是部

197

分地构成了其自己的统治。霸权因此是一个本质上相关，而且实用、能动的概念；它在这种意义上表现为相对于意识形态的某些更加僵化、学究气的定义一个重大的进步，这些定义可以在马克思主义的某些"庸俗的"趋势中找到。

因此，我们也许可以非常粗略地将霸权界定为实用策略的整个范围，主导的权力就是借助这些策略从它征服的那些人那里得到了对其统治的赞同。根据葛兰西的观点，赢得霸权就是在社会生活中确立道德、政治和智力领导，采取的做法是将自己的"世界观"传遍作为整体的社会的构造，从而将自己的利益等同于整个社会的利益。这种一致赞同的统治当然不是资本主义特有的；虽然可以宣称，任何形式的政治权力，若要持久并且基础牢固，至少必须从它的下属那里得到某种程度的赞同。但是，有充分的理由相信，特别是在资本主义社会中，赞同与强迫之间的比率决定性地向前者位移。在这样的条件下，国家进行规训与惩罚的权力——葛兰西所谓的"控制"——岿然不动，并且随着各种各样的压迫技术开始增生扩散，确实在现代社会中变得更加强大。不过，"市民社会"的机构——学校、家庭、教会、媒体等等——如今在社会控制的过程中扮演着更为重要的角色。资产阶级国家在迫不得已的情况下将会诉诸直接的暴力；但在这样做时，它也冒着遭受完全丧失意识形态可信性的危险。总地来说，更可取的是让权力便利地处于无形状态，散布到社会生活的各个角落，因此作为风俗、习惯、自发的行为而"被接纳"。一旦权力裸露出它的手，就可能成为政治论争的对象。[21]

[…]

葛兰西在他的《狱中札记》中当即拒绝了意识形态这个术语的任何纯否定的用法。他说，这个术语的"糟糕的"意义已经广为传播，"其效果是对意识形态的理论分析已经被修改并

改变了本性。"[22]意识形态一直太经常地被看作是纯粹的表象或者单纯的愚钝，而实际上必须对"历史性有机的"意识形态——意思是特定社会结构所必需的那些意识形态——与个体的随意推测意义上的意识形态做出区分。在某种程度上，这类似于我们在别处讨论过的"意识形态"与"世界观"之间的对立，不过我们应该指出，对于马克思本人，意识形态的否定意义绝不局限于随意的主观推测。葛兰西还拒绝将意识形态经济学家式地归结为基础结构的噩梦；正相反，意识形态必须被看作心理"健康的"、积极的组织力量，构造了人们在其中表现、斗争以及获取关于他们社会地位的意识的场所。葛兰西解释说，在任何"历史性的集团"中，物质的力量是"内容"，而意识形态则是"形式"。

198

[…]

葛兰西认为，社会中从属集团的意识一般是分裂的、不规则的。在这样的意识形态中通常存在两种矛盾的关于世界的概念，一种来自统治者"官方的"概念，另一种来自受压迫人民对于社会现实的实际体验。这样的冲突也许会在形式上表现为某个集团或阶级所说的一切与它的行为默默展示的一切之间的一种"述行的矛盾"。但是这不能被看作是简单的自我欺骗：葛兰西认为，这种解释对于特殊个体而言可能是适当的，但对于广大的群众就另当别论了。这些思想上的矛盾必须有一个历史性的基础；一个阶级在充当"有机的整体性"时，会展示出关于世界的新概念，在更"正常的"时候它又会向其统治者的思想屈服，葛兰西正是将上述基础置于这两者之间的对比之中。因此，革命的实践的一个目标必须是，详细阐述并且表明隐含在对受压迫者的实际理解中的潜在的创造性原则——将其经验的这些不那么成熟的、含混的因素提升到条理清楚的哲学或"世界观"的地位。

[…]

可是，这样做意味着与人民的经验主义的意识中许多否定的意识进行战斗，葛兰西给予了这种意识一个“常识性”的头衔。这样的常识是“迥异概念的乱糟糟的集合体”——一个含混、矛盾的经验的范围，在政治上基本是落后的。如果某个统治集团有几个世纪的时间改进其霸权，我们怎能指望它会是别的样子呢？根据葛兰西的观点，在“自发的”意识与“科学的”意识之间存在着某种连续的统一体，因此后者的难题不应该被耀武扬威地过高评价；但是在革命的理论与神话传说中，关于群众的概念之间也存在恒久的战争，而后者也不会在损害前者的情况下被神气十足地传奇化。葛兰西认为，某些“民间的”观念确实自动地反映社会生活的重要方面：“民众意识”不可作为纯否定的东西而摒弃，而其更加进步的以及更加反动的特征反倒必须仔细地加以区别。[23]例如，民众道德部分地是较早历史的陈腐的残余，部分地是“一系列往往具有创造性的、进步的革新……它违背，或者仅仅不同于社会统治阶层的道德”。[24]所需要的不仅仅是对现存民众意识的某种家长主义的认可，而是建构“一种新的常识还有一种新的文化和新的哲学，它们将会根植在民众意识之中，具有与传统信仰相同的可靠性和必要品质。”[25]换句话说，有机的知识分子的作用是锻造“理论”与“意识形态”之间的联系，创造一个政治分析与民众经验的双向的通道。意识形态这个术语在此“被用于其最重要意义上的一个关于世界的理念，它含蓄地表现在艺术、法律、经济活动以及所有个体和集体的生活的表现形式中。”[26]这样的“世界观”将一个社会和政治集团结合在一起，成为一个统一的、有组织的、有灵感的首领，而不是一套抽象的思想。

[…]

从阿多尔诺到布尔迪厄

我们已经看到,意识形态的理论如何可以产生于商品形式。但是在马克思的经济分析的核心,还存在着另外一个也与意识形态相关的范畴,这就是交换价值的概念。在《资本论》第一卷,马克思解释了两件有着极为不同的"使用价值"的商品怎样可以进行等价交换,其原则是两者都包含等量的抽象劳动。如果生产一个圣诞节布丁与一只松鼠玩具需要等量的劳动力,那么这些产品将具有相同的交换价值,这就是说可以用同等的货币购买这两者。但是这些物体之间的特殊差别因此被抑制了,因为它们的使用价值变得从属于它们抽象的等价物。

如果这种原则在资本主义经济中占支配地位,那么在"上层建筑"的更为重要的范围中,也可以发现它在起作用。在资产阶级社会的政治舞台上,所有的人都作为选民或公民在抽象意义上是平等的;但是这种理论上的平等却掩盖了他们在"市民社会"中具体的不平等之处。地主与佃农,商人与妓女,他们之间的区别进了邻近的投票站就消失了。司法机构的情形大体与之相同:所有的个体在法律面前都是平等的,但这不过模糊了法律本身最终站在有产者一边的方式。那么,有没有某种方法能够更进一步地上溯到所谓的上层建筑,进入意识形态的令人兴奋的领域,寻觅这种关于虚假等同物的原则呢?

200

对于法兰克福学派的马克思主义者泰奥德·阿多尔诺,这种抽象交换的机制正是意识形态自身的秘密。商品交换导致了实际上不能通约的事物之间的一种平等,而且,阿多尔诺认

为，意识形态的思想也是如此。这样的思想受到“他性”(otherness)见解的反叛，也就是受到威胁要逃避其封闭的系统，强烈地使之变成其自己的形象或相似物的见解的反叛。阿多尔诺在《否定的辩证法》中写道：“如果狮子具有意识，那么它对它想吃的羚羊的愤怒就是意识形态。”确实，弗雷德里克·詹明信曾经暗示，所有的意识形态的根本姿态，恰恰就是自己或熟悉者与非自我或陌生人之间的这种严格的二元对立；前者得到了积极的估价，而后者则被推出了可理解性的边界之外。[27]所以詹明信认为，好与坏的道德代码，因此是这个原则的最具示范性的模式。意识形态对于阿多尔诺因此是一种“同一性－思考”的形式——一种不易发现的偏执狂风格的合理性，它无情地将事物的惟一性与多元性变成它自己的一个纯粹的幻影，或者在惊慌失措的驱赶行动中将它们逐出它自己的边界。

在此条件下，意识形态的对立面也许不是真理或理论，而是差异或异质性。以这种方式如同以其他方式一样，阿多尔诺的思想引人侧目地预示了我们今天后结构主义的思想。面对这种概念的约束，他肯定了思想与现实、概念与其客体的根本的非同一性。如果假定自由的观念与在资本主义市场中可见的对它的拙劣模仿是同一的，这就没有能够认识到这个客体与其概念是不相当的。反过来，想象任何客体的存在都可以被其概念所穷尽，就是抹煞独特的物质性，因为概念不可避免地具有一般性，而客体则顽固地保持特殊性。意识形态将世界单一化，以欺骗的方式对不同的现象一视同仁；而要摧毁同一思维就需要一种“否定的辩证法”。它，也许不可能地，力图将异类的一切考虑进去。阿多尔诺认为，这种否定的理性的最高级的范式就是艺术，它为相异的与非同一的事物辩护，支持感觉上的特殊事物宣称反对某种天衣无缝的整体性

的暴政。[28]

因此，同一性在阿多尔诺的眼中是整体意识形态的"原初形式"。我们物化了的意识反映一个由各种客体构成的世界，它们被冻结在其单调、同一的存在之中，因此将我们绑缚在所存在之物、纯粹的"已知事物"上，使我们看不见"所存在的，不只是它所是的"[29]这个真理。然而，与许多后结构主义的思想形成对比，阿多尔诺既非不加批判地颂扬差异的概念，亦非旗帜鲜明地拒斥同一性的原则。尽管存在所有那些偏执狂的焦虑，同一性原则带来了一线脆弱的希望，即：真正的一致总有一天会实现；而且一个纯差异物的世界将会无法区分于一个纯同一物的世界。关于乌托邦的思想超出了这两种观念，相反，它也许是一个"多样性的一体性"。[30]社会主义的目的是把感觉上的使用价值丰富的多样性，从交换价值形而上的牢笼中解放出来——将历史从意识形态和商品生产所强加的、似是而非的等价物中解放出来。阿多尔诺写道："和解也许会释放非同一的东西，使之摆脱强制，包括精神化的强制；它也许会开放通向不同事物之多样性的道路，剥去凌驾在它们之上的辩证法的权力。[31]

201

然而，这将如何实现还难以预见。因为对资本主义社会的批判需要运用分析的理性；而这在阿多尔诺看来，至少表现在他的某些倾向中，这样的理性也许本质上是压制性的、物化的。确实，逻辑本身是一种类似于市场交换的、无显著特点的实物交易或者概念的虚假均等，马克思曾经将它描述为一种"精神的货币"。一种主导的合理性因此只能够与已经被它不可救药地污染的概念一起得到解释；而这种命题本身，由于遵守了分析的理性的准则，一定已经站在了统治的一边。在阿多尔诺与其同事麦克斯·霍克海默合著的《启蒙的辩证法》中，理性在本质上变成了暴力的、控制的、任意蹂躏自然与身体感

觉上的特别之处。简单地思考就等于是带有负罪感地与意识形态的控制串通一气；可是完全放弃作为工具的思想则无异于堕入野蛮的反理性主义。

同一性原则致力于压制所有的矛盾，而阿多尔诺认为，这个过程在发达资本主义的物化的、官僚化的、受支配的世界上达到了完美的地步。阿多尔诺法兰克福学派的同事，赫伯特·马尔库塞在其《单向度的人》(1964)中，构想了极为相同的暗淡的前景。简而言之，意识形态是一个“极权主义的”系统，它操纵和处理所有的社会冲突使之不复存在。不仅这种命题会给那些实际操纵西方制度的人带来几分惊奇，而且它还是对有关意识形态本身的整个观念的拙劣模仿。法兰克福学派的马克思主义者当中，有好几个是从纳粹统治下流亡出来的，他们简单地将法西斯主义的“极端的”意识形态体系投射到自由资本主义整体的完全不同的结构上。整体意识形态通过同 202 一性原则起作用，无情地抹去了无论什么与它不同的东西吗？例如，自由人道主义的意识形态，虽然以似是而非的、受到限制的方式，能够为多样性、多元性、文化相对性、具体的特殊性腾出空间，它又如何呢？阿多尔诺和他的同事们给我们送来类似于稻草靶子的意识形态，采用的是那些后结构主义理论家的方式；对于他们，整体意识形态毫无例外地可能会显得取决于形而上的绝对事物和空幻的基础。资本主义社会真实的意识形态状况必然是更为混杂和自相矛盾的，以各种不同的手段混合“形而上的”与多元的话语。对于单调的自我同一性的反对(“需要所有的种类才能构成一个世界”)；对绝对真理断言的怀疑(“每个人都被赋予坚持他们观点的权力”)；对还原的老一套的拒斥(“我按照发现别人的样子看待他们”)；对差异的赞颂(“如果我们全都思考同样的东西那将是个奇怪的世界”)；这些是与大众的西方智慧进行交易的股本的组成部

分,而且任何人都不能通过讽刺对手在政治上得益。简单地使差异性与同一性、多元化与一体化、边缘与核心处于对立面,就是向后滑入二元对之中,正如更为敏感的解构主义者正确意识到的那样。想象他性、异质性与边缘性是不合格的政治利益,而不考虑它们具体的社会内容,这是纯粹的形式主义。正如我们已经看到的,阿多尔诺并不是试图简单地用差异性取代同一性,但是他对等价物的暴政的暗示性批判,经常使得他不能让现代资本主义"魔鬼缠身",成为天衣无缝、得到抚慰、自律的制度。毫无疑问,这正是该制度希望被告知的;但是,在白宫与华尔街的走廊中,他也许会得到某种怀疑论的喝彩。

后期法兰克福学派哲学家尤根·哈贝马斯追随阿多尔诺,摒弃关于一种马克思主义科学的概念,拒绝给予革命的无产阶级的意识任何特权。但是尽管阿多尔诺后来除了艺术和否定的辩证法以外,没有留下许多赖以与该制度对抗的东西,哈贝马斯却转向了用于交往的语言资源。意识形态对于他是一种被权力系统地扭曲的交往形式——已经成了统治媒介的、服务于对有组织的权力关系的合理化的一种话语。对于像汉斯-乔治·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)一样的阐释学哲学家,误解和交往的失误是文本的障碍,受到敏感阐释的修正。对比之下,哈贝马斯将注意力引向多少被变形了的整个话语系统的可能性。将这样的话语扭曲、脱离真实的东西,是超话语的力量对它的影响;意识形态标志着语言被撞击在它上面的权力利益歪曲得丧失了交际的形状的那个点。但是这种权力对语言的围攻并不仅仅是个外部的问题;正相反,这样的支配自动书写在我们言语的内部,以至于意识形态变成了一套内在于特殊话语本身的效用。

203

如果一个交往结构被系统地扭曲了,那么它将倾向于呈

现标准化和公正的表象。如此普遍的--种扭曲倾向于彻底抵消并从视线中消失——正如我们不会将每个人在其中跛行或者总是发不出H音的状态描述为-种背离或无能一样。一个系统地变形的交往网络因此倾向于掩盖或者根除它也许据以判断为变形的标准本身,因此而对批评变得特别无懈可击。在这种情况下,已经不可能在网络之内提出其自己的运作或者可能性之条件的问题,因为,可以说,它从一开始就已经取消了这些质询。该系统的可能性之历史条件被系统本身重新界定,因此而蒸发进入了系统。在“成功的”意识形态的情况下,并非仿佛-个思想体系被认为比另外一个更为强大、合法或令人信服,而是在它们之间进行理性选择的依据已经被巧妙地消除了,以至于在该体系之外思考或期望成为不可能的了。这样的意识形态构成,像宇宙空间一样往后弯曲到自己身上,否认任何“外界”的可能性,预先阻止新欲望的产生,而且挫败我们已经有的那些欲望。如果一个“话语的世界”真正是个世界,那么在它之外就不存在任何立场,我们可能从中找到进行批评的杠杆的指点。或者,如果承认存在别的世界,那么这些世界就简单地被界定为与其自已是不可通约的。

值得赞扬的是,哈贝马斯不赞同对全能、整个被吸收的意识形态的此类虚幻、反乌托邦的憧憬。如果意识形态是曲解真实的语言,那么大概我们必须具有一个“真实的”交往行为希望是什么样子的概念。正如我们已经指出的,在他那里。不存在任何对某种科学的元语言(meta-language)的恳求,这种语言在这一方面也许会在竞争的习惯用语之间做出裁定;所以哈贝马斯必须试图从我们的语言实践中推断出某种潜在的“交往合理性”的结构——某种“理想的言语情景”,模糊地闪烁在我们实际的、遭到贬低的各种话语之中,因此也许为它们的批评看法提供一个标准或规范模式。[32]

204

理想的言语情景也许是一个完全摆脱了控制的情景，所有的参加者在其中都将有均衡的机会选择和使用言语行为。劝说也许仅仅取决于更好的论证的力量，而不是修辞、权威、制裁等等。这种模式不仅仅是个启发式的手段或必须的虚构，但是它在某种意义上是暗示性的，特别是在我们平常的、邪恶的口头行为中。所有的语言，即使是支配类的，在哈贝马斯看来也内在地指向交往，因此内在地指向人的一致意见：即使是我骂你的时候，我也希望你能听懂，不然我为什么要浪费自己的口舌呢？我们最为专制的言语行为暴露出，姑且不论它们自己，交往合理性的脆弱的轮廓：在发出一声言语时，说话者含蓄地声称，她所说的一切都是可理解的、真实的、真诚的、与话语情景相称的。（这究竟如何运用于诸如笑话、诗歌和快乐的喊叫一类的言语行为，还不是十分清楚。）换言之，存在着一种"深层的"合理性被构造在我们的语言结构之中，而不考虑我们实际说了些什么；正是这一点为哈贝马斯提供了批评我们的实际口头行为的基础。在一种奇特的意义上，阐明的行为本身可以成为对于被阐明物的一种规范化的判断。

哈贝马斯坚持一种"共识的"而不是"相符的"真理理论，这就是说，他认为真理与其说是精神与世界之间的某种等值，不如说是个主张一类的问题，任何一个能够与言语者进行无拘无束的对话的人都会认可这种主张。但是社会和意识形态的统治目前禁止这样的无拘无束的交往；而且除非我们能够改变这种情形（这对于哈贝马斯将意味着为一个供人分享的社会主义民主塑型），真理似乎注定是延期的。如果我们想了解真理，就不得不改变我们生活的政治形式。因此，真理与社会公正紧密地联系在一起：我的真理主张仰仗于这些主张可以在其中被"修改"的某种改变了的社会条件。正是因此，哈贝马斯才能够说，"陈述的真实最终与美好真实的生活的目的

相联系”。[33]

在这种风格的思想与法兰克福学派较老的成员的思想之间存在一个重大差别。正如我们已经看到的，对于他们，现存的社会看似完全地物化了、堕落了，就它“处理”矛盾使之不复存在的能力而言不幸是成功的。这个暗淡的前景并没有阻止他们发现某种理想的抉择，就是阿多尔诺在现代派艺术中发现的那种；但是这是一种在特定的社会秩序中没有基础的抉择。它不是该秩序的一种辩证的作用，而是从某种本体论的外层空间空降而至的一种“解决办法”。一次，它充当了一种“糟糕的”乌托邦空想的形式，与试图以某种方式在现实之中停泊可望之物的那种“美好的”乌托邦空想相对照。一个堕落的现在必须为了那些倾向而被耐心地审视，它们同时与现在密不可分地联系在一起，不过——以特定方式解释——又可以被看作指向现在之外。正是这样，马克思主义，比如，并不仅仅是某种痴心妄想，而是一种发现潜在于那种生活方式的机制本身之中的取代资本主义的抉择之努力。为了解决这种结构矛盾，资本主义秩序也许不得不超越自己进入社会主义；因为这并不简单地是相信这样做将会很愉快的问题。关于交往合理性的观念是确保现在与将来之间内在联系的另外一种方式，像马克思主义本身一样，它也是一个“内在的”批判形式。它不是从某种绝对真理的庄严的高度对现在做出判断，而是在现在之内安置自己，旨在破译主导的社会逻辑的那些错误路线，其自己的结构界限分离前进的那些错误的路线激进而潜在地超越自己。在这种内在的批判与今日所谓的解构主义之间存在某种相同之处，后者以类似的方式从内部占有了一个系统，目的是揭露其统治的传统开始松散之处的那些僵局或不确定性的点。

哈贝马斯极经常地被指责为一个唯理论者，而这种指责

205

毫无疑问有几分公正。究竟有多大的可能,例如,从它借以传达的修辞手段、危及之中的主体地位以及将会从内部铸造这种言语的权力与欲望的嬉戏中分辨出"更好的论证的力量"呢?但是,如果唯理论者对崇高无私的真理与局部的利益相关联表示反对,那么哈贝马斯确实不属于这个群体。正相反,对他而言,真理和知识与它们的根源"关系重大"。我们需要工具知识的各种类型,因为我们需要根据生存的利益控制我们的环境。与之相似,我们需要在实际交往中可以得到的那种道德或政治知识,因为没有这种知识,就根本不可能存在集体的社会生活。哈贝马斯谈到,"我相信我能够证明,依靠语言交往与合作的、目的-理性的行为之结构的物种,必然依赖于理性"。[34]简言之,推理对于我们有利,其基础在于我们所是的这种生物物种。否则我们究竟为什么要费心找出什么东西呢?自然地,这样"特殊的-物种"的利益在一种高度抽象的层面上运行,不会告诉我们多少是否应该投票支持保皇党人以保持低税率。但是,正如交往合理性一样,它们甚至能充当一种政治规范;可以断定,破坏了实际交往之结构的意识形态利益对我们的整体利益充满敌意。正如托马斯·麦卡锡指出的,我们对于"保证和扩展生命行为中的相互和自我理解的可能性"[35]有一种实际的兴趣,因此可以从我们所是的这种动物身上引出一种政治学。利益构成我们的知识,而不仅仅(如同启蒙运动相信的)是其道路上的障碍。但是这不是否认的确存在着威胁我们作为一个物种的根本要求的种种利益,而这些就是哈贝马斯所谓的"意识形态性的"。

206

对于哈贝马斯,意识形态的对立面并非正好是真理或知识,而是我们称作有助于解放的批判的那种形式的"有利害关系的"合理性。使我们自己摆脱对于我们共同对话的不必要的限制正好符合我们的利益,因为除非我们这样做,我们需要

确立的那种真理将不是我们能够达到的。一种有助于解放的批判可以使我们意识到这些机构的限制，而这只有通过集体的自我反思才能够达到。有某些形式的知识，我们为了自由愿意不惜代价也要得到；而诸如马克思主义或弗洛伊德主义这样的有助于解放的批判，不过是这目前碰巧是的无论什么形式的知识。在这种话语中，“事实”（认识）与“价值”（利益）并不真正是分开的：例如，接受心理分析的病人，对于开始一个自我反思的过程感兴趣，因为没有这种风格的认识，他将继续被囚禁在神经官能症或精神病之中。与之类似，一个受压迫的阶级或集团，正如我们已经在卢卡契的思想中看到的，感兴趣于开始理解其社会处境，因为没有这种自知，它就将成为它的受害者。

这种类比可以做更深一些的探寻。支配的社会制度对于哈贝马斯有些类似于行为的神经质的模式，因为它们将人的生活僵化为一套强制的规范，因此阻塞了通往批评的自我反思的道路。在两种情况下，我们变得依赖于人格化的力量，屈从于实际上是文化的但却将自然力的全部冷酷无情强加在我们身上的限制。这样的制度所阻碍的满足的本能，因此或者被赶下了地面，处于弗洛伊德称作“压抑”的现象中，或者被抬高成为形而上的世界观，一种或另一种理想的价值体系，帮助个体忍受必须忍受的现实生活的种种制约，对他们进行安慰和补偿。这些价值体系因此服务于对社会秩序的合理化，将潜在的异议导入虚幻的形式；而这，简单地，是弗洛伊德的意识形态的理论。哈贝马斯，就像弗洛伊德本人一样，尽力强调，这些理想化的世界观不仅仅是幻想：尽管是歪曲的，它们却声援了真正的人的欲望，并因此掩盖了一个乌托邦的内核。我们现在能够梦想的，也许永远在某种获得解放的未来中得以实现，正如技术发展将个体从强迫性的劳动中解放出来—— 207

样。

哈贝马斯认为,心理分析是试图将我们从被系统地歪曲的交往中解放出来的一种话语,如此就与意识形态的批判享有共同的基础。病态的行为,在其中我们说的话掩盖了我们的行为,因此大体上等同于意识形态的"述行的矛盾"。正如神经官能症患者可能强烈否定了某种以象征的形式表现在身体上的欲望一样,统治阶级可以声称自己信奉自由,同时又在实践中妨碍它。解释这些变形了的话语,不仅仅意味着将它们翻译成其他的说法,而是重构它们可能性之条件,并说明哈贝马斯所称作的"无意义之事物的遗传条件"。[36]换句话说,使一个被歪曲的文本回复原状是不够的:我们反倒需要对文本歪曲自身的原因做出解释。正如哈贝马斯以不寻常的简洁所指出的,"[文本的]损毁具有自身的意义。"[37]它不单单是个解释一种偶然感染了错动、晦涩和非意义(non - meanings)的语言的问题,倒是个解释正在运作的各种力量的问题,这些文本的含混是它们的一个必然结果。哈贝马斯写道,"文本中的断裂是一种解释强烈地流行的地方,这种解释尽管是自己产生的,但却是与自我不同的(ego - alien)。……结果是,自我在其有意识地生产的象征结构中在关于其同一性的问题上必然自己欺骗自己。"[38]

分析一个系统地被曲解的交往形式,无论梦想还是意识形态,因此是揭示其空白、重复、元音省略和模棱两可实际上是如何有意义的。正如马克思在《剩余价值理论》指出的,"亚当·斯密的矛盾有着重大意义,因为它们包含他确实没有解决的、但却自相矛盾地揭示的问题"。[39]如果我们可以揭露"迫使"某个特殊的话语表现为某些欺骗和伪装的社会条件,我们同样可以考察受到压抑的种种欲望,它们使得人们对神经官能症患者的行为,或者梦想的文本做出种种曲解。换言之,心

理分析和“意识形态的批判”都聚焦在意义与力量相交的点上。在社会生活中，光是对意义的关注，就像在阐释学中一样，将不能揭露隐藏的权力利益，就是它们内在地铸造了这些意义。在精神生活中，仅仅专心于弗洛伊德所谓的梦的“显在的内容”，将会使我们无视“梦的行为”本身，无意识的力量在此静悄悄地起作用。在这种意义上，梦与意识形态两者都是“双重的”文本，符号与力量的结合；因此按照表面价值接受某种意识形态，将会像倾心于弗洛伊德所说的“次要修正”(secondary revision)，梦者在醒着的时候所陈述的几乎一致的那种版本的梦的文本。在两种情况下，被生产的东西都必须根据其生产条件得到把握；而且到这种程度上，弗洛伊德自己的论证与《德意志意识形态》有许多共通之处。如果梦想让无意识的动机披上象征的伪装，那么意识形态的文本也是如此。 208

这暗示着心理分析与意识形态研究之间更进一步的类比，而这种类比，哈贝马斯自己也没有充分地探讨过。弗洛伊德将神经病的症候描述为一种“妥协的形态”，因为在它的结构中两个敌对的势力别扭地在一起共存。一方面，存在着寻求表达的无意识的欲求；另一方面存在着自我的吹毛求疵的权力，努力将这种愿望扔回到无意识之中。神经症的症候，像梦的文本一样，因此同时既揭露又掩盖。但是，可以宣称，主导的意识形态也是如此，不能被还原为纯粹的“伪装”。中产阶级关于自由和个人自治的意识形态绝不仅仅是虚构：正相反，它在当时意味着对于野蛮镇压的封建主义真正政治上的胜利。然而，同时，它又起到了掩饰资产阶级社会的真正压迫的作用。这种意识形态的“真实”，例如神经症的症候，既不在于揭露也不在于掩盖，而在于它们构成的矛盾的统一体。这不仅仅是剥去外部的伪装揭露真实的问题，超出某个个体之自欺的任何东西，不过是一种他假想出来的“伪装”。更确切

些，被揭露的一切的发生是以被掩盖的一切为条件，反之亦然。

马克思主义者常常说起“意识形态的矛盾”以及“现实中的矛盾”(尽管这后一种说法是否有什么意义，是他们之间争论的主题)。因而可以认为，意识形态的矛盾多少“反映”或“对应于”社会本身的矛盾。但是情况实际上比这所暗示的更为复杂。让我们假定，在资本主义社会中存在着资产阶级自由与其压迫的效用之间“真实的”矛盾。关于资产阶级自由的意识形态的话语也可以说是矛盾的；但这不就是因为它在生产了讨论中的“真实的”矛盾。正相反，意识形态将倾向于表征与这种自由有关的积极的东西，同时又掩饰、压制或置换其可憎的推论；而且这种掩饰或压制作用，正如神经症的症候，209 可能从内部干涉真正得到清楚表述的一切。那么也许可以宣称，意识形态的含混、自相矛盾的本性，恰恰源自其没有真正再生产的真实的矛盾；当然，如果真正这样做，我们也许对于究竟是否应将这种话语称作“意识形态的”而举棋不定。

在意识形态与心理障碍之间存在着最后一种相似之处，我们可以对其进行简单地考察。在弗洛伊德看来，行为的精神病模式并非简单地表达了某种潜在的问题，而实际上是一种试图解决它的方式。正是因此，弗洛伊德才能将神经官能症说成是一种解决所有错误的方法困惑的微光。神经质的行为是处理、包含和“解决”真实的矛盾的一种策略，即使是以一种想象的方式解决它们。行为不仅仅是这种矛盾的被动的反映，而且是一种积极的，虽然有些神秘参与形式。意识形态也是同样，它们不仅仅是社会矛盾的惰性的副产品，而是包括、控制和想象性地解决它们的资源丰富的策略。埃蒂安纳·巴利巴尔和皮埃尔·马谢雷(Pierre Macherey)曾经证明，文学作品并不简单地“接受” 好像处于自然状态的意识形态的矛盾，

而且为它们提供了某种人为的、象征的解决方法。如果这样的解决方法是可能的，那是因为讨论中的矛盾已经被迷信地处理和转变了，结果以它们可能的消亡的形式出现在文学作品中。[40]这一点还可以同样地运用于意识形态的话语，这种话语作用于它试图商讨的矛盾，"软化"、掩盖和置换它们，就像梦的行为修改和改变梦本身的"潜在的内容"一样。因此可以使意识形态的语言多少具有无意识所使用的某些手段，体现在它们各自对于"原始材料"的劳动中：浓缩、置换、元音省略、情感转移、对符号表征可能性的考虑等等。在两种情况下，这种劳动的目的是，以其潜在的解决方法的形式重说一个问题。

心理分析与意识形态批判之间的任何类似必然是不完全的。首先，哈贝马斯本人倾向于以唯理论的风格不重视心理分析疗法，与其说通过自省，不如说通过病人与分析家之间戏剧性转换改变方向的程度。而且不容易想起政治上与这个完全一样的类比。其次，正如拉赛尔·基特(Russell Keat)曾经指出的，心理分析形成的解放是一个记忆或者"浏览"受压制的材料的问题，而意识形态与其说是关于我们忘记的什么东西的问题，倒不如说是关于我们从来没有首先了解的东西的问题。[41]最后我们可以指出，按照哈贝马斯的观点，有关神经官能症的话语是一种私人化的、符号的习惯用语，已经从公共交际中分离了出来，然而意识形态的语言的"病理学"完全属于公共的范畴。正如弗洛伊德可能会说的那样，意识形态是一种日常生活的心理病理学——一种无所不在的歪曲系统，它自始至终互相抵消并且描述了常态的每一个外表。

与卢卡契不同，泰奥德·阿多尔诺没有多少时间解释有关物化的概念，他怀疑这是唯心主义的残余。对于他如同对于晚期的马克思一样，意识形态首先不是一个关于意识的问题，

而是关于商品交换的物质结构的问题。哈贝马斯也认为，对意识的第一位的强调属于一种已经过时的"关于主体的哲学"，并且转向它认为是社会话语的更加肥沃的土地的东西。

法国马克思主义哲学家路易·阿尔都塞同样小心翼翼地对待物化的信条，尽管是出于与阿多尔诺极为不同的原因。[42]在阿尔都塞看来，物化，就像与之成对的范畴异化一样，预先假定了随后又经历疏远(estrangement)的某种"人的本质"；鉴于阿尔都塞是一个严厉的"反人道主义的"马克思主义者，摒弃所有关于"本质的人性"思想，他很难将自己的意识形态的理论建立在这样的"意识形态的"概念上。然而，他也不能以"世界观"这个替代性的概念为基础；因为如果阿尔都塞是反人道主义的，那么他同样是反历史主义的，怀疑有关"阶级主体"的整个概念，坚定地相信历史唯物主义的科学相当独立于阶级意识。因此，他所做的是从拉康式的精神分析与葛兰西著作中不十分明显的历史主义特征的结合中，获得一种意识形态、非常有力的和独创性的理论；在他著名的文章《意识形态与意识形态国家机器》以及专著《保卫马克思》的片断中可以找到的正是这种理论。[43]

阿尔都塞认为，所有的思想都根据一个默默地支撑它的无意识的"盖然论"中展开。这种盖然性与米歇尔·福柯的"知识型"极为相像，是各种范畴的一个特殊的组织，在任何特定的历史环节构成我们能够说出并构想的界限。一种盖然性本质上不是"意识形态的"：比如，它包括真正科学的话语，这对于阿尔都塞全然没有丝毫的意识形态的污染。但是我们可以说这种盖然性是一种特殊的意识形态或意识形态体系；这样做就是论及如此组织的范畴的一种潜在结构，这些范畴不包括某些概念的可能性。一个意识形态的盖然性绕着某些优雅的沉默或元音省略转圈；它是如此结构的，以至于在其中可以

提出的问题已经预设了某些种答案。其基本结构因此是封闭的、环形的和自我肯定的：无论人们在其中何处运动，最终总是要回到确知的事物，其中不知道的只不过是一种延伸或重复。永远也不能让意识形态感到吃惊，因为就像在法律诉讼中诱导证人的辩护律师一样，它们在其问题的形式中显示了可以看作是能够接受的答案的东西。与之相对照，一个科学的盖然性是以开放性的结尾为特点的：随着新的科学对象的出现和新的问题地平线的展开，这种盖然性是可以被"革命化的"。科学是一种真正意义上的探索性的追求，然而意识形态在执著地原地踏步的同时，还装出前进的样子。 211

在西方马克思主义内部的一场有争议的运动中，[44]阿尔都塞坚持"科学"（尤其指马克思主义理论）与"意识形态"之间的严格区别。前者不是仅仅作为后者之"表达"以历史性的风格得以把握的；相反，科学或理论是有着自己协议和程序的特殊种类的劳动，一种被阿尔都塞称之为"认识论的断裂"的与意识形态区分开来的理论。尽管历史主义的马克思主义认为历史实践使得理论有效或无效，阿尔都塞却认为，社会理论，非常像数学，受到纯粹内在的方法的验证。理论命题的正确与否，不在于谁出于什么历史原因碰巧掌握它们，也不在于产生它们的历史条件。

[…]

认为历史环境彻底地决定我们的知识，相信我们对真理主张的有效性可以简单地归纳为我们的历史性利益，这两者之间是存在着差别的。后一种确实是弗雷德里希·尼采的情形；尽管阿尔都塞自己关于知识和历史的实际情况，与尼采的远远不同到可以想象得到的程度，但关于意识形态的主要命题得益于尼采的影响，这样的说法确实具有讽刺性的意义。对于尼采，人类所有的行动都是一种虚构：他假定了某种一

致、自主的人类主体(尼采认为这是一种幻想),暗示了我们借以行为的信念与假定具有坚实的基础(而对于尼采则不是这样),假定我们行动的效用可以理性地得到计算(在尼采看来这是又一个错觉)。对于尼采,行动是对不可探知的复杂世界的一个极大的(纵然是必要的)、过渡简单化,因此不能够与反思共存。行动根本上意味着压制或终止这样的反思,遭受一定的自我感应的健忘症或者遗忘。因此,我们存在的真实条件在行动的时候必然缺席于意识。可以说,这种缺席是结构性的和决定性的,而不仅仅是一个疏忽的问题——更确切地说,也不像弗洛伊德所说,无意识的概念意味着,决定我们存在的力量不能够通过定义出现在我们的意识中。我们只有依靠某种确定的缺乏、压制或省略才能成为有意识的代理,多少批评性的自省都无法修复它们。人性动物的悖论是,它只有在粉碎先前参与了对它的创造的压制性力量的基础上,才能作为主体产生。

阿尔都塞式的理论与意识形态的对立大体上是沿着这些路线进行的。我们也许大致可以作这样不太成熟的论述:理论与实践对于尼采是不一致的,因为他对前者存有一种非理性主义的怀疑,而对于阿尔都塞,它们之所以最终是有差异的,因为他对后者怀有一种理性主义的偏见。对于阿尔都塞,所有的行动,包括社会主义的暴动,都是在意识形态的范畴内进行的;正如我们很快将看到的那样,只有意识形态才给了人的主体足够虚幻的、临时的统一,使之成为一个实际的社会主体。根据理论的苍白的立场,主体根本不具备这样的自主或一致性:它只不过是这种或那种社会结构的"多重因素决定的"产物。但是,鉴于一旦这种真理在头脑中生根我们也许不情愿起床,它必须从我们的"实际"意识中消失。正是在这种意义上,主体是必须在"主体化"(subjectivation)的时候受到抑

制的一种结构的产物，对于阿尔都塞以及弗洛伊德都是如此。

于是，人们可以认识到为什么阿尔都塞认为理论与实践必须永远处于争吵之中，采取的是对坚持两者之间辩证关系的经典马克思主义进行诽谤的方式。但是要准确地看到这种差别意味什么则更为艰难。主张行动和理论不能同时进行像是说，不能同时既演奏《月光奏鸣曲》又分析其音乐的结构，或者，在谈兴正浓的时候不可能意识到主导谈话的语法规则。但是这并不比说不能同时既嚼香蕉又演奏风笛更有意义；因为它根本不具备哲学的重要性。相对于以尼采的方式坚持一切行动都需要忽视其自身实现的条件，这无疑是一个遥远的呼声。这种情况的麻烦在于，至少对于马克思主义者，它似乎排除了理论指导下的实践的可能性，这是作为正统的列宁主义的阿尔都塞很难拒绝的。宣称你的实践是在理论指导下的，当然不等同于想象你能够在将警察关在工厂大门之外的时候进行精神的理论活动。那么，必然会发生的是，一种理论上的领会确实在实践中实现了自身，但似乎只能够通过意识形态——相关行为者的"体验了的虚构"——的"中继"（relay）才能达到。而这将是与书斋理论家的一种根本不同的理解形式，包含一种无法摆脱的错误认识的因素；对于阿尔都塞就是如此。

意识形态中被错误认识并非首先是世界，因为意识形态对于阿尔都塞，根本不是一个人是或者不能认识现实的问题。所说的错误认识本质上是一种自我的－错误认识，这是人的存在的"想象的"向度的一种效应。"想象的"在此的意思并不是"不真实"而是"富于想象的"：这里暗指的雅各·拉康的文章《"我"之功能形成的镜子－阶段》，他在文章中认为，幼小的孩子，在面对它自己在镜子中的映像时，对于其自己实际的、身体上的不协调状态有着片刻的喜气洋洋的错误认识，想象它

213

自己的身体比实际上更为统一。[45]在这种想象的状态中，尚未出现主体与客体之间的真正区别；幼儿认出了自己的映像，在镜子中和镜子前面感觉到了自己，结果主体与客体在一个封闭的圆环中不停地彼此滑进又滑出。同样地，在意识形态的领域，人的主体超越了它自己的弥散或中心消解的状态，发现自己的令人安慰的、一致的映像倒映在主导意识形态话语的“镜子”中。由于装备了这种想象的自我(这对于拉康涉及到主体的“异化”)，主体就能够以合适的社会方式行动。

意识形态可以因此被概括为“个体与它们的实际存在条件的想象性关系的表征”。在意识形态中，阿尔都塞写道，“人们确实表达的，不是他们及其存在条件之间的关系，而是他们体验他们及其存在条件之间关系的方式：这不仅预示一种真实的关系，而且预示一种‘想象的’、‘体验的’关系。……在意识形态中，真实的关系不可避免地被投射到想象的关系中。[46]意识形态只有在人的主体之中且通过它才能存在；说主体居住于想象就是宣称，他强制地将世界归因于自身。意识形态是以主体为中心的，或者是“拟人的”：它使得我们将世界看作自然地指向我们自己，本能地“赋予”主体的；反过来，主体觉得自己是那个现实的一个自然的部分，受到它的需要与要求。阿尔都塞指出，社会通过意识形态“质询”或“招呼”我们，似乎将我们当作有独特价值的人物挑选出来并且直呼我们的名字。它培育没有我们的支持世界维持不下去的幻想，正如我们可以想象幼儿相信，如果它消失了，那么整个世界也将随之消失。意识形态如此“识别”我们，亲自从一群个体中召唤我们，将面孔仁慈地转向我们，从而将我们变成了个体的主体。

214

从马克思主义科学的角度，所有这一切实际上是一个幻想，因为这个问题揭示了一个凄凉的事实，社会根本就不需要

我。它也许需要某个人完成我在生产过程之中的任务，但没有理由要求这个特殊的人一定得是我。理论意识到了这个秘密，社会根本没有“中心”，只不过是“结构”和“领域”一个集合；而且它还同样意识到，人的主体也是没有中心的，只不过是这些形形色色结构的载体。但是为了让有目的的社会生活开始进行，这些令人不快的事是必须被掩盖在想象物的登记簿中的。因此，想象物在一种意义上显然是虚假的：它使我们看不见主体与社会实际上起作用的方式。但是，在仅仅是任意的欺骗之意义上，它又不是虚假的，因为它是社会存在的一个完全不可或缺的向度，就像政治和经济一样必要。就我们体验自己与社会条件的关系的方式被投入其中而论，它也不是虚假的。

有许多与这个理论相关的逻辑问题。首先，个体的人如果不已经是一个主体，他又如何识别并回应使它成为主体的“招呼”呢？难道回应、识别和理解不是主体的能力，结果一个人为了成为主体也许需要已经是一个主体吗？在这种程度上，荒诞的主体需要先在于自己的存在。由于意识到了这个难题，阿尔都塞认为，我们确实“永远－已经”是主体，即使是在子宫中：可以说，已经永远为我们的降临做好了准备。可是如果这是真实的，那么就很难知道是什么构成了他对质询的“时机”的坚持，除非这仅仅是个信手拈来的虚构。如果暗示即使在未成年，我们也是“居中的”主体，这看来颇为奇怪。另外，该理论轻率地跑进了以自省为基础的任何同一性概念的所有困难选择中。如果主体没有已经以某种方式识别自己，那么他又怎能将自己在镜子中的映像识别为自己呢？向镜子里面看并得出结论，看见的映像就是自己，这其中没有任何明显或自然的东西。难道这里不是似乎需要第三个、更高级的主体，能够用将真正的主体与他自己的反射进行比较，并且确

定，两者确实是同一的。这个较高的主体是如何识别自己的215 呢？

阿尔都塞的意识形态理论，至少包括对于雅各·拉康的心理分析著述的两个至关紧要的误读——考虑到后者预言性的蒙昧主义，这毫不奇怪。首先，阿尔都塞的想象性的主体确实对应于拉康式的自我(ego)，这对于心理分析理论只不过是自我(self)的冰山之一角。拉康认为，是自我在想象中构成了一个统一的实体；"作为整体"的主体是无意识的断裂、短缺和期望的效果，这对于拉康属于"符号的"以及想象的秩序。这种误读的结果，因此使得阿尔都塞的主体比拉康的更加稳定和一致，因为被弄得清清楚楚的自我在此代表着散乱的无意识。在拉康看来，我们存在的想象性向度被贪得无厌的欲望刺破并穿过，这暗示一个比阿尔都塞的沉着地集中的各种实体更不稳定、强横的主体。这种误读的政治含义很清楚：将欲望从主体身上赶走就是减弱其可能的反叛的喧闹声，忽视它也许仅仅含糊地、不稳定地达到其在社会秩序中被指定的位置的方式。阿尔都塞实际上生产了自我的意识形态，而不是人的主体的意识形态；而且在这种错误表征中(misrepresentation)流行着一种政治上的悲观主义。对应于在"小写的"或个体的主体一边的他的这种意识形态的曲解，是对"大写的"主体——个体与之认同的主导意识形态的能指——的一种有偏见的解释。按照阿尔都塞的解读，这个大写的主体好像多少等同于弗洛伊德的超我(superego)，让我们顺从地呆在我们的位置上的吹毛求疵的权力；然而，在拉康的著作中，这个角色是由"他者"担任的，指的是像语言和无意识的整个领域一样的东西。鉴于这在拉康看来是一个出了名地难以捉摸、背信弃义的领域，任何东西都不会呆在合适的地方，它与个体的主体之间的关系远远比阿尔都塞的模式可能暗示的更为焦虑和脆

弱。[47]这种曲解的政治上的暗示又一次是悲观主义的：如果使我们服从的权力是单一的、独裁的，更像弗洛伊德的超我而不是狡猾的、自我分裂的拉康式的他者，那么有效地反对它的机会看来非常渺茫。

如果阿尔都塞的主体与拉康的自我一样是分裂的、渴望的和不稳定的，那么质询的过程也许表现为一件比实际情况更加不安和矛盾的事情。阿尔都塞使用庄严的陈腐的语气写道，"经验表明，实际的电讯传呼几乎总能到达被传呼的人：无论是语言呼叫还是哨声，被呼叫者永远认识到正在被呼叫的确实是他。"[48]路易·阿尔都塞的朋友们显然从未误解他在街上愉快的问候声，这个事实在此作为一个不能驳倒的证据，说明意识形态的质询的事业总是成功的。但的确如此吗？如果我们不能识别并回应大写的主体的召唤又会怎样呢？如果我们的回答是"对不起，您弄错了人"，那么情况将会如何呢？很清楚，我们必须作为某种主体被质询：选择的余地，对于拉康，将会是完全落在象征性的秩序之外，进入精神病状态。但是，没有理由让我们永远接受社会把我们识别成的这个特殊种类的主体。阿尔都塞简单地将某种"一般"识别的必然性与向外屈从于特殊的社会角色并列在一起。毕竟存在我们可以被"招呼"的许多不同的方式，而且某些愉快的叫声、呐喊以及哨声在我们听起来也许比另外一些更加吸引人。某个人可以同时是母亲、卫理公会派教徒、家务工人以及工团主义者，而且没有理由假定这些不同形式的对意识形态的插入将会彼此是和谐的。阿尔都塞的模式太过于是一元论的，忽略了主体可能被各种话语——部分地、完整地、或根本就没有地——意识形态地招呼的不同的、矛盾的方式，这些话语自身没能形成显然具有内聚力的统一。

正如彼特·杜斯曾经证明的，大写的主体问候我们的喊声

必须永远是有待解释的；而且没有保证我们将会按照“合适的”方式回应。[49]我怎么能确切地知道对我要求些什么，正在被招呼的是我，大写的主体是否正确地识别了我呢？拉康认为，鉴于我永远不能作为一个“完整的主体”完全在场于我的任何反应之中，那么又怎么能够将我的同意被质询看作是“真实的”呢？而且，正如拉康曾经证明的，如果他者的反应与我对它的反应联系在一起，那么情形变得更为不稳定。在寻求他者的认可时，我被这种欲望引导着对它产生了曲解，以想象的方式把握它；因此这里有欲望在起作用，这个事实——一个阿尔都塞忽视的事实，意味着我永远不能把握大写的主体及其呼唤，正如同它永远不能确切知道我是否“真正地”回应了它的呼唤一样。在拉康自己的著作中，他者象征所有个体的主体的这种最终难以了解的本性。没有任何一个特别的他者能够让我确信我所寻求的自己的身份，因为我对这种确信的欲望将永远会“超越”这个身份；而且将他者(the other)书写成大的他者(Other)是拉康表示这个真理的方式。

阿尔都塞理论政治上的荒凉在他关于主体如何产生的观念中是显而易见的。在某种最终基础的意义上，“主体”(subject)这个词的字面意思是“位于下面的东西”；而在整个哲学史上这种作用曾经有过许多候补者。只有在现代，个体的主体才在这种意义上成为基础性的。但是有可能通过文字游戏使得“位于下面的东西”成为“被控制的东西”，而且阿尔都塞关于意识形态的部分理论就取决于这种便利的言词上的滑动。被“主体化”(subjectified)就是被“征服”(subjected)：我们变成“自由的”、“自主的”人的主体，采取的途径正好是使我们自己顺服地屈从于大写的主体，或法则。一旦我们将这种法则“内在化”了，使得它彻底地变成我们自己的，我们就开始本能地、毫不犹豫地将它付诸行动。正如阿尔都塞评论的那

217

样，我们“完全自觉地”开始工作，不需要不停的强制性的监视；而我们误解为我们的自由的正是这种不愉快的条件。用站立在阿尔都塞全部著作后面的哲学家——布鲁克·斯宾诺莎——的话说，人们“为了他们的奴役而战仿佛是在为它们的解放而战”（《神学政治论》序言）。这个论点后面的模式是弗洛伊德式的自我向超我的屈从，后者是所有良知与权威的源泉。那么，自由与自治看起来就像是纯粹的幻想：它们简单地意味着法律被如此深地刻写在我们身上，与我们的欲望如此亲密无间，结果我们误以为它是我们自己的自由的发端。但这只是弗洛伊德式的叙述的一个方面。对于弗洛伊德，如果自我的需要增长的太难以忍受，那么他将会反叛其专横的主人；这种环节的政治上的等同物，将会是起义或者革命。简言之，自由可以逾越是其结果的法律本身；但是阿尔都塞对于其个案的这种更有希望的推论则保持沉默。对于他，正如甚至更显眼地对于米歇尔·福柯，主体性本身看起来不过是一种自我禁闭的形式；因此政治对抗源自何处的问题必须依然是含混不清的。正是面对显然无所不在的权力或不可避免的形而上的关闭的这种禁欲主义，将会进入后结构主义的潮流。

[…]

尽管存在着缺陷与局限，阿尔都塞对意识形态的解释，代表现代马克思主义思想在主体问题上的重大突破之一。意识形态现在不仅仅是一种曲解或者虚假的反应，介入我们自己与现实或者商品生产的自动化效果之间的一道屏风。它是人的主体之生产不可缺少的一种媒体。在任何社会的不同生产方式中，存在着一种生产方式，其任务是生产不同形式的主体性本身；而这如同生产巧克力棒或者汽车一样，具有相当的物质性和历史的易变性。意识形态首先不是一个关于“观念”的问题：它是一个强加在我们身上的结构，根本没有必要一定要

经过意识。从心理学的角度看，意识形态与其说是一个明确表述的信条的系统，不如说是一套形象、象征，偶尔还是我们在无意识层面“体验”的概念。从社会学的角度看，意识形态存在于一个物质实践或者仪式的领域（投票、致敬、屈服等等），它们已经被植入了物质机构之中。阿尔都塞将这种关于意识形态的概念作为习惯性行为，而不是作为意识的思想从葛兰西那里继承过来；但是他把这个例证推向了准行为主义的极端，宣称主体的思想“是插入受物质的仪式支配的物质的实践中的物质行动，而这些仪式本身又受到物质的意识形态机器的界定……”[50]仅仅催眠术般地重复“物质的”这个词并不能废止意识。确实，阿尔都塞的著作出版之后，物质这个词迅速降格为最纯粹的姿态，意义极度膨胀。如果一切事物，即使思想本身，都是“物质的”，那么这个词丧失了所有的有辨识力的力量。阿尔都塞对意识形态的物质性——它永远是一个具体的实践与制度的问题这个事实——的坚持，是对乔治·卢卡契的很大程度上无实体的“阶级意识”的一件有价值的矫正物；但是它也同样源于一种针对意识的结构主义的敌视。它忘却了意识形态与其说是一个关于思想的问题，不如说是一个关于情感、形象、本能反应的问题；但是思想常常在其中扮演重要角色，这在阿奎那和亚当·斯密的“理论意识形态”中足以显而易见。

如果“物质的”这个术语在阿尔都塞的手中经历了不适当的膨胀，那么意识形态的概念也是如此。它实际上与被体验的经验达成了同一；但是所有被体验的经验是否可以被有用处地描述为意识形态性的，这确实是无法决断的。以这样的方式扩展其意义，这个概念便面临着失去所有准确的政治上的指涉的威胁。如果热爱上帝是意识形态性的，那么可以假定，热爱戈贡佐拉干酪也同样如此。那么阿尔都塞的一个

最有争议的断言，在逻辑上就产生于该单词的这种被扩展的意义，这个断言是：意识形态是“永恒的”，而且即使在共产主义社会也将会存在。因为，在共产主义制度下，将会存在人的主体以及被体验的经验，也就注定要有意识形态。阿尔都塞宣称，意识形态没有历史——一个根据《德意志意识形态》改写的表述，但是却用于极为不同的目的。尽管意识形态的内容在历史意义上当然是易变的，但其结构的机制却保持不变。在这种意义上，它类同于弗洛伊德的无意识：每个人做的是不同的梦，但是“梦的作用”的操作却时时处处保持不变。很难明白我们究竟如何知道意识形态基本是不变的；但是反驳这一断言的一个有效的证据是如下的事实：阿尔都塞把可以证明专属于资产阶级时代的东西，作为一个关于意识形态的一般理论提了出来。我们的自由与自治取决于对法律的屈从，这个思想的根源在于启蒙时代的欧洲。一个雅典的奴隶在什么意义上认为自己是自由的、自主的、独特地个体化的，这是一个阿尔都塞没有回答的问题。如果意识形态的主体“完全自主地”工作，那么某些主体似乎比其他的主体更多地这样做。

219

那么，就像穷人一样，意识形态永远和我们在一起；确实，对于正统马克思主义，阿尔都塞的命题的恶名在于，它实际上将要比它们更持久。意识形态是所有过去的社会生活都必不可少的一种结构，这些社会有机地将它隐藏起来；在这一方面，后革命社会并没有任何区别。但是在关于意识形态首先为什么开始工作有三种极为不同的观点，阿尔都塞的思想在它们之间滑动。正如我们已经看到的，其中的第一个本质上是政治性的：意识形态之存在旨在让人们呆在各自在阶级社会中被指定的位置上。因此，在这种意义上，一旦阶级被消灭了，意识形态就不能继续存在；但是在其更加功能主义或者

社会学的意义上,意识形态显然可以苟延残喘。在一个无阶级的社会秩序中,意识形态将会继续执行它的任务,使人们适应于社会生活的苛求:"如果人们要被形成、转变和装备以便对他们的存在条件做出反应,那么在任何社会中它都是不可或缺的"。[51]正如我们已经看到的,如此的情况在逻辑上产生了该术语的这种有些含混不清的引申意义;但是至于意识形态为什么在后阶级社会中存在,还有另外一个原因,而后阶级社会与现今的社会是不大一样的。在这样的未来中,由于社会过程不可避免的复杂性与含混性,意识形态将会是必需的,正如它现在是必需的一样。有人希望在共产主义社会这样的过程对于人的意识将会变得透明,阿尔都塞将这个希望斥之为人道主义的错误。作为整体的社会秩序的运作只能够为理论所知;就个体的实际生活而论,需要意识形态为他们提供社会整体性的一种想象性的地图,以便他们能够在他周围找得到路。当然,这些个体可能也掌握有关社会形态的科学知识;但是他们不能在日常生活的激烈战斗中联系这种知识。

我们可以指明,这个实例将一个迄今尚未考察的因素引入了关于意识形态的论争。所以这里的论点是,意识形态源于这样一种情形,社会生活在其中变得太复杂,以至于不能够被日常的意识作为整体抓住。因此存在着对其想象性模式的需要,这种模式将会与在地图上占有实际区域的社会现实具有某种过分简单化的关系。这是一个至少上溯到黑格尔的实例,在他看来,古希腊对于其所有的成员是一个整体上直接透明的社会。然而,在现代,劳动的分工、社会生活的碎片化以及专门化话语的增生,已经将我们从幸福园中逐出,结果社会封闭的联系只能够为哲学家的辩证理性所知。用18世纪的话来说,社会已经变得"崇高"了:它是一个不能被表征的客体。为了让作为整体的人民获得他们在其中的关系,有必要

220

建构一个神话，它将会把理论知识转换成更为图解似的、直接的说法。“我们必须拥有一个新的神话”，黑格尔写道：

> 但是这种神话必须服务于理念；它必须是一个理性的神话。直到我们在美学意义上，也就是用神话的方式，表达这种理念，人民才对它们有兴趣；倒过来说，在神话成为理性之前，哲学家必须为之感到羞耻。因此，被启蒙的和未被启蒙的最终必须握手言欢：要使人们变得理性，神话必须成为哲学性的，而要让哲学家变得明智，哲学则必须变成神话的。[52]

因此，黑格尔的神话就是阿尔都塞的意识形态，至少在其说法之一中是这样。意识形态让个体适合于它们的社会功能，为它们提供关于整体的一种想象性模式，为了他们的目的适宜地图示化和虚构化。因为这个模式是象征性的、情绪上的，而不是严格地认知性的，它可以提供行为的动力，这是某些纯理论的理解不可能做到的。未来的共产主义的人们将会像别的任何人一样，要求这么一个赋予人权利的虚构；但同时，在阶级社会中，它还起到抑制社会制度的真实洞见的作用，因此协调个体与他们在社会中的位置。换言之，意识形态的“想象性地图”的功能，完成了当前的政治和社会的双重任务；一旦剥削被克服了，意识形态将会继续存在于其纯粹地“社会学的”功能中，而神秘化将会向神话屈服。意识形态将仍然在一定意义上是虚假的；但是其虚假性将不再服务于统治者的利益。

我曾经暗示，意识形态对于阿尔都塞不是个贬义的术语；但这一断言现在需要某些限定。说他的文本仅仅在这一点上是不统一的也许更为准确。在他的著作中，有些时候他会明确地说意识形态是虚假的、幻想的，怀着对那些评论家们的敬

意，他们认为他完全与这些认识论的观念决裂了。[53]对意识形态虚构的想象性的图绘，从理论知识的立场来看是虚假的，其意义在于它们实际上使得社会出错。所以在此它不简单地是一个自我－曲解的问题，正如我们在想象性主体的实例中看到的。另一方面，这种虚假性是绝对必需的，起到一种重要的社会作用。因此，尽管意识形态是虚假的，它并非在贬义上是这样的。只有当这样的虚假性被利用于再生产剥削的社会关系之目的时，我们才需要抗议。没有必要暗示，人们在后革命的社会中将不会配备对社会整体性的理论领会；只是这种领会不能被"体验"，结果意识形态在这里也是必不可少的。然而，在另外一些方面，阿尔都塞似乎认为"真"和"假"这样的术语极为不适用于意识形态，因为它根本就不是一种知识。意识形态暗示着主体：但是对于阿尔都塞，知识是一个"无主体的"过程，所以意识形态根据定义必需是非－认知的。这是一个经验而不是洞见的问题；在阿尔都塞看来，相信经验会产生知识，这可能是一个经验主义的错误。意识形态是一个以主体为中心的现实观；就理论而论，主体性的整个透视法注定会使事情出错，站在某种骗人的"居中的"立场上，观察实际上是没有中心的世界。但是尽管意识形态从表面有利的理论角度看是如此虚假的，它"本质上"不是虚假的——因为对于世界的这种主观看法，是一个关于被体验的关系的问题，而不是可争论的主张的问题。

221

表达这个要点的另外一种方法是说，阿尔都塞在唯理论与实证主义的意识形态观之间摇摆。对于唯理论者，意识形态意味着错误，与科学或理性的真理相对立；对于实证主义者，只有某些种陈述（科学的、经验主义的）是可以验证的，而其他一些——比如，道德规定——甚至不是这种真实/虚假判断的候选对象。意识形态有时被看作是错误的，有时甚至算

不上是可以称作错误的命题。当阿尔都塞将意识形态归于真实知识的虚假“他者”时，他像一个唯理论者一样讲话；当他拒绝认为道德言说在任何意义上都是认知性的时候，他像一个实证主义者一样写作。在埃米尔·迪尔凯姆（Emile Durkheim）的著作中可以观察到多少有点类似的张力，对于其《社会学方法的准则》，意识形态仅仅是科学知识的一个非理性的障碍，但是他的《宗教生活的基本形式》，却将宗教看作对社会团结的一整套必不可少的集体表征。

[…]

阿尔都塞关于意识形态的思想处于相当重要的等级，围绕着诸如主体和意识形态国家机器这样的“全球的”概念，而法国社会学家皮埃尔·布尔迪厄，则更关注意识形态在日常生活中借以获得权威的机制。为了处理这个问题，布尔迪厄在他的《一种实践的理论之纲要》（1977）中提出了习性（habitus）的概念，意思是向人们灌输生成特殊做法的一整套持久的配置。正是因为个体在社会中根据如此内在化的体系——布尔迪厄称之为“文化无意识”——行动，我们才可以解释他们的行为如何能够得到客观地控制与协调，而不会在任何意义上成为有意识地服从准则的结果。通过这些结构性的配置，人的行为可以被赋予一种同一性与一致性，而不需要涉及某些有意识的意图。因此，在我们习惯性行为的“自发性”本身，我们再生产了某些深深默许的规范与价值；而习性因此成了中继或者传播机制，精神与社会结构通过它们体现在日常的社会活动中。颇像人的语言自身，习性是一个开放的系统，使得个体能够应付未曾预见、永远变化的形势；它因此是一个“策略－生成的原则”，允许无止境的创新，而不是一个严密的蓝图。

222

意识形态的术语对于布尔迪厄的著作并不特别重要；但

是，如果习性与这个概念有关，那是因为它倾向于在社会代理人的身上，诱发与其社会环境的客观要求相符的渴望与行为。在最强的时候，它将所有其他模式的渴望与行为都排斥在外，认为它们简直是难以想象的。习性因此成了"被变成自然的历史"而对于布尔迪厄，正是通过主体与客体之间，也就是我们觉得自动被安排去做的一切与我们的社会条件要求我们做的一切之间的这种匹配，权力保证了自身的安全。一种社会秩序致力于通过主观渴望与客观结构的这种辩证关系，使其自己的随意性得到归化，依据他者对每一个做出界定；结果"理想的条件也许是这样的，代理人的意识在其中会与产生它的客观制度具有相同的局限。布尔迪厄陈述道，对合法化的识别"是随意性的曲解"。

布尔迪厄称作信念(doxa)的东西，属于稳定的、受传统约束的社会秩序的君王，在这种社会秩序中，权力得到了完全地归化，并且是毫无疑问的，结果没有任何不同于现在的社会布置可以被想象得到。在此，仿佛主体与客体不能辨别地彼此融合。在这种社会中要紧的是"不用说的"东西，这种东西是由传统决定的；而传统永远是"沉默的"，尤其是关于作为传统的它自身。对这种信念的任何挑战因此都是异端邪说，相对于它，特定的秩序必需坚持它在一个新的正统学说中的主张。这样的正统学说与信念的区别在于，传统，即"不用说的"东西的护卫者，现在被迫为自己辩护，因此除了其他的以外，含蓄地自动呈现为只不过一种可能的立场，

社会生活包含许多不同的习性，每一个系统都与布尔迪厄所谓的"领域"相适应。他在《社会学问题》(1980)中指出，一个领域是社会关系的一个竞争性的系统，它按照自己内在的逻辑起作用，构成为了相同的股本而竞争的机构或个体。在这样的领域中通常岌岌可危的，是在它们之中达到最大限

223

度的优势，这允许那些取得这种优势的人们将合法性赠与其他的参与者，或者从他们那里将它收回。获得这样的优势包括聚集适合该领域的最大量的特殊种类的“符号资本”；而为了使这样的权力变得“合法化”，它必须不再被识别为它所是的东西。被默默地而不是明确地得到认可的权力，是一个成功地使自己合法化的权力。

任何这样的社会领域，必然是由一套未表述的规则结构组成的，它们用于可以有效地在其中说出或感知的一切；而这些规则因此以布尔迪厄称作“符号的暴力”的模式运作。这种符号的暴力是合法化的，它通常不被识别为暴力。布尔迪厄在《实践理论纲要》中说，是“暴力的温和、不可见的形式，从未被这样识别过，也从未像被选择那样被经历，信任的暴力、信心、义务、个人忠诚、好客、感激、虔诚……”[54]例如，在教育领域，符号的暴力的操作不那么借助“以意识形态的方式”对学生讲话的老师，而是通过在拥有学生需要获得的一定量的“文化资本”的过程中被感知的老师。教育制度因此对再生产主导的社会秩序做出的贡献不那么借助它培养出的观点，而是通过文化资本的这种受到控制的分配。正如布尔迪厄在《区别》(1979)中证明的那样，一个类似形式的符号的暴力正在整个文化领域中起作用，在该领域中，那些缺少“正确的”品味的人们被客气地排除在外，被交给了耻辱与沉默。“符号的暴力”因此是布尔迪厄重新思考和详细阐述葛兰西的霸权概念的方法；而且他的著作整体上代表着对可以称作意识形态的“微观结构”的东西的一个独创性的贡献，从经验主义的角度对作为“日常生活”的意识形态进行了详细的描述，补充了马克思主义传统的更为一般的概念。

注　释：

[1] 乔治·卢卡契:《历史与阶级意识》,伦敦 1971 年版,第 204 页。

[2] 同上。

[3] 佩瑞·安德森(Perry Anderson)将马克思主义意义上的"历史主义"优雅地概述为一种意识形态,在其中,"社会成了一个循环的'有表现力的'整体,历史成了类同于线性时间的流动,哲学成了对历史进程的一种自觉,阶级斗争成了集体的'主体'的战斗,资本主义成了本质上受到异化的界定的世界,共产主义成了超越异化的一种真正的人文主义的状态"。《关于西方马克思主义的思考》,伦敦 1976 年版,第 70 页。

[4] 彼克胡·巴依克:《马克思的意识形态理论》,伦敦 1982 年版,第 171－2 页。

[5]像大多数类比一样,这一个也是蹒跚而行:黑格尔式的观念确实是其自己的创造,而无产阶级,远远不是自己产生的,对马克思主义,它是资本过程的一个结果。

[6]勒斯泽克·科拉科夫斯基:《马克思主义的主要潮流》,牛津 1978 年版,第 3 卷,第 270 页,括号中内容为笔者所加。

[7] 卢卡契:《历史与阶级意识》,第 83 页。关于卢卡契思想的有价值的讨论,参阅 A. 阿拉托(Arato)和 P. 布莱尼(Breines):《青年卢卡契》,伦敦 1979 年版,第 8 章,和麦克尔·罗维(Michael Löwy):《乔治·卢卡契——从浪漫主义到布尔什维克主义》,伦敦 1979 年版,第 4 部分。

[8] 卢卡契:《历史与阶级意识》,第 52 页。

[9] 加勒思·斯特德曼·琼斯:《马克思主义与早期卢卡契:一个评价》,见《新左派评论》,第 70 期,1971 年 11－12 月。

[10] 尼科斯·普兰扎:《政治权利与社会各阶级》,伦敦 1973 年版,第 3 部分,第 2 章。需要指出,卢卡契确实认为存在着意识形态的不同类型的"层面"。

[11] 参阅厄内斯托·拉克罗:《马克思主义理论中的政治与意识形态》,伦敦 1977 年版,第 3 章。

[12] 卢卡契:《历史与阶级意识》,第 76 页。

[13] 同上,第 70 页。

[14] 参阅吕西奥·科莱蒂(Lucio Colletti):《马克思主义与黑格尔》,伦敦 1973 年版,第 10 章。

[15] 卢卡契:《历史与阶级意识》,第 54 页。

[16] 同上,第 50 页。

[17] 同上, 第 69 页。

[18] 卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》伦敦 1954 年版,第 87 页。对曼海姆的有关批评,参见乔奇·拉伦(Jorge Larrain):《意识形态的概念》,伦敦 1979 年版,尼格尔·阿波尔科隆彼(Nigel Abercrombie):《阶级、结构与知识》,牛津 1980 年版,彼克胡·帕雷克(Bhikhu Parekh)的文章(见 R. 贝尼维克编:《政治上的知识与信仰》,伦敦 1973 年版)。

[19] 佩瑞·安德森:《安东尼奥·葛兰西的自相矛盾》,见《新生活评论》第 100 期,1976 年 11 月/1977 年 1 月。

[20] 雷蒙·威廉斯:《马克思主义与文学》,牛津 1977 年版, 第 112 页。关于 18、19 世纪英国政治霸权的历史研究,参阅弗朗西斯·赫恩(Francis Hearn):《统治、合法化和对抗》,威斯特港,CT 1978。

[21] 参阅拙著《美学的意识形态》,牛津 1990 年版,第 1、2 章。

[22] 安东尼奥·葛兰西:《狱中札记选》,伦敦 1971 年版,第 376 页。

[23] 关于这个话题,参阅阿尔伯托·玛利亚·塞瑞斯:《葛兰西关于民间传说的言论》,见安娜·肖斯塔克·萨松(编):《葛兰西研究》,伦敦 1982 年版。

[24] 引自塞瑞斯:《葛兰西关于民间传说的言论》,第 226 页。

[25] 葛兰西:《狱中札记》,第 424 页。

[26] 同上,第 328 页。

[27] 参阅弗雷德里克·詹明信:《政治无意识》,伦敦 1981 年版,第 114－15 页。

[28] 参见阿多尔诺:《美学理论》,伦敦 1984 年版。

[29] 泰奥德·阿多尔诺:《否定的辩证法》,伦敦 1973 年版,第 161 页。

[30] 同上, 第 150 页。

[31] 同上, 第 6 页。

[32] 参阅尤根·哈贝马斯:《交往行动的理论》,第 2 卷,波士顿

1984 年版。

[33] 引自托马斯·麦卡西:《尤根·哈贝马斯的批判理论》,伦敦 1978 年版,第 273 页。

[34] 引自彼得·杜斯(编):《哈贝马斯:自治与团结》,伦敦 1986 年版,第 51 页。

[35] 麦卡西:《尤根·哈贝马斯的批判理论》,第 56 页。

[36] 引自同上,第 201 页。

[37] 尤根·哈贝马斯:《知识与人类的利益》,剑桥 1987 年版,第 217 页。

[38] 同上,第 227 页。

[39] 卡尔·马克思:《剩余价值理论》第 1 卷,莫斯科,未注明出版日期,第 147 页。

[40] 参阅埃蒂安纳·巴利巴尔和皮埃尔·马谢雷:《论作为一种意识形态形式的文学》,见罗伯特·M. 杨(编):《解开文本》,伦敦 1981 年版。

[41] 拉赛尔·基特:《社会理论政治学》,牛津 1981 年版,第 178 页。

[42] 有关阿尔都塞思想的绝妙评述,参阅阿莱克斯·加利尼科斯:《阿尔都塞的马克思主义》,伦敦 1976 年版;特德·本顿:《结构主义马克思主义的兴衰》,伦敦 1984 年版;格雷格里·艾略特:《阿尔都塞:理论的迂回》,伦敦 1987 年版。

[43] 见本书第 5 章。

[44] 关于西方马克思主义的论述,参阅佩雷·安德森:《关于西方马克思主义的思考》,伦敦 1976 年版。

[45] 拉康的文章可见于本书第 4 章,以及他的《文集》,伦敦 1977 年版。还参阅詹明信:《拉康著作中的想象与象征》,见《耶鲁法国研究》,55/56,1977。

[46] 路易·阿尔都塞:《保卫马克思》,伦敦 1969 年版,第 233－4 页。

[47] 参阅柯林·马克凯比:《论话语》,见《经济与社会》,8,3,1979 年 8 月。

[48] 路易·阿尔都塞:《列宁与哲学》,伦敦 1971 年版,第 174 页。

[49] 彼特·杜斯:《瓦解的逻辑学》,伦敦 1987 年版,第 78 - 9 页。

[50] 阿尔都塞:《列宁与哲学》,第 169 页。强调为笔者所加。

[51] 阿尔都塞:《保卫马克思》,第 235 页。

[52] 被江纳生·瑞引用:《哲学故事》,伦敦 1958 年版,第 59 页。

[53] 参阅阿尔都塞从未发表的文章(1969):《理论、理论实践与理论形态、意识形态与意识形态斗争》,被艾略特引用:《阿尔都塞》,第 172 - 4 页。

[54] 皮埃尔·布尔迪厄:《实践的理论之纲要》,剑桥 1977 年版,第 192 页。

226

第十章 女性主义、意识形态和解构主义：一个实用主义的观点

理查德·罗尔蒂

无论一般意义的哲学还是特殊意义的解构主义，都不应该被认为是服务于女性主义政治的一种先驱性、开拓性的工具。最近的哲学，包括德里达的，帮助我们认识到实践与思想(包括家长式的实践与思想)既非自然的亦非不可避免的——但它所作的也就这些。纵然哲学业已证明每一个事物都是一种社会建构，它也没有帮助我们决定保留哪些社会建构以及哪些需要置换。

大多数知识分子都想找到途径参加弱者反对强者的斗争。所以他们希望自己特殊的天才与能力可以与那种斗争有些联系。最近几十年表述这种希望的使用频率最高的术语是“意识形态批判”。其意思是，善于进行区分、重新描述以及重新设置语境的哲学家、文学批评家、律师、历史学家、以及其他的人们，可以运用这些才能“揭露”或者“解密”现在的社会实践。

但是揭露或解密一个现存的实践最为有效的途径，好像是建议一个可供选择的实践，而不是批判现存的实践。正如

按照库恩(Kuhn)式的科学的理论－变化模式，在政治学中，旧范式内部的异常现象可以不确定地堆积起来，而不会提供多少用于批判的基础，直到提供了一个新的选择。对旧的范式的“内在的”批评相对而言不那么有效。更具体地说，目前往往将压迫弱者的特例描写为“一个必要的丑恶现象”(“一个可以忽略的异常”在政治意义上的等同物)，批判这些描写的最为有效的方法是，解释这种丑恶为何实际上不必要，解释一个特殊的制度的变化会如何将它根除。这意味着展开一个可供选择的未来和一个政治行动的景象，它们也许能将我们从现在带向未来。

马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中指出了这一点，他们批评费尔巴哈将“‘共产主义者’，在现实世界中指的是特定的革命政党的追随者的这个词，变成了一个纯粹的范畴。”[1]他们对德国哲学传统批判用现实取代幻觉，用科学取代妄想，他们对此的信心由于以下事实而得到极大的加强：他们拥有一个革命的政党与一个纲领，后者是一个具体的方案，涉及到如何提供经验主义的证据，以证明他们所断言的某些当代的丑恶现象(例如：收入差别、失业)是不必要的。他们的情形与我们的之间的差别主要是，现在没有人想要他们心目中的革命；不再有人想将生产资料国有化，或是废除私有财产。所以当代的左派缺少马克思的那种政党和他的那种景象，正是这种景象支持马克思和恩格斯所断言的：他们的思想是“科学的”而不是“乌托邦的”——是现实而不是妄想的声音。[2]

在富裕的民主国家中，我们左翼知识分子今天与拥有这样的政党和纲领最为接近的，是女性主义运动。但是在其政治那一边，女性主义看起来像是一个改良主义的而不是革命的运动。因为它的政治目标相当具体，而且不难想象其实现；

这些目标得到了对关于公正的广泛道德直觉要求的支持。所以,当代女性主义政治更类似于18世纪的废奴主义,而不是19世纪的共产主义。虽然在19世纪很难构想没有了私有制事情可能会变成什么样,而18世纪和19世纪初,就相对容易地构想一个没有奴隶的世界,将奴隶制看作仅仅是野蛮时代的残存物——在道德上与普遍拥有的直觉不一致。类似地,构想一个同工同酬、家庭责任平等共担、男女权位平摊等等的世界,以及将现在的不平等现象看作是与普遍共享的关于正确与正义的事物的直觉相冲突的,这样做相对的容易。只有在女性主义不仅仅是个与特定的改良相关的问题的情况下,它才与19世纪的共产主义相似。

女性主义者们正处于以下境遇之中:像马克思与恩格斯一样,他们怀疑零星的改良将使得潜在的、不必要的丑恶现象处于未曾触及状态。但是与马克思和恩格斯不同的是,他们不能轻易地描绘一个革命的政治景象,或者一个后革命的乌托邦。其结果是谈论太多的是哲学革命、意识中的革命;然而,这些革命没有在马克思和恩格斯可能识别"物质层面"的任何东西上得到反映。所以很容易想象马克思和恩格斯会极大地取笑当代女性主义理论,正如同他们当时取笑黑格尔、费尔巴哈、或鲍威尔的理论一样。他们也许会说,女性主义理论家们将"女性主义"变成了"一个纯粹的范畴";只要这个术语不是指称"一个特定的革命政党的追随者",他们也不可能希望做的更多。

这些考虑会让人想知道女性主义者是否能够保持"意识形态批判"的概念,而不会引起《德意志意识形态》中所采纳的"物质"与"意识"之间的区别。曾有大量沉闷的文献论及"意识形态"这个术语的不确定性(equivocity),其中最近的例子是特瑞·伊格尔顿《意识形态》的第一章。[3] 伊格尔顿拒不接

受人们经常提出的这个术语引起的麻烦已经超出了它的价值的建议，并且提出了以下定义："尤其借助曲解和掩饰，有助于对统治集团或阶级的利益进行合法化的思想和信念"。作为一种可供选择的东西，他提出了不是产生于"统治阶级利益，而是作为整体的社会的物质结构"的"虚假的或欺骗的信念"。[4]后一种陈述具体吸收了《德意志意识形态》中关键的物质/非物质的对比。但是女性主义者就很难体现这种对比，它通过参考马克思关于生产机制的组织中的更迭的末世学历史，从对"物质变化"的阐释中获得了它所有过的无论什么相关性。这种历史大部分与男人对女人的压迫没有联系。[5]

然而，如果我们放弃物质－意识的区分，转而倚重于我从伊格尔顿那里引用的关于"意识形态"的第一、二种定义，那么我们就会与大多数当代女性主义知识分子所持有的，关于真理、知识、和客观性的哲学观点产生矛盾，他们希望自己的才能在对男性主义的意识形态的批判中起作用。因为"曲解"预设了一个表征媒介，它闯入我们与被调查的客体之间，产生了与客体的现实不相符的表象。这种再现论（representationalism）既不能使之符合实用主义者所坚持的，真理不是一个与现实的内在本性相符合的问题，又不能使之符合解构主义所拒绝的，德里达称作的"在场的形而上学"的东西。[6]实用主义者与解构主义者一致认为，每一件事物都是一种社会的建构，试图在"自然的"与"纯"文化的之间做出区分毫无道理。他们认为，问题在于哪些社会的建构是要抛弃的，哪些是要保留的，而且没有必要求助于在关于谁建构什么的斗争过程中"事物真正存在的方式"。两个哲学派别都能赞同伊格尔顿的"如果存在着与权力无关的价值与信念，那么意识形态这个术语就会扩展到接近消失的点上"。[7]但是，与伊格尔顿不同的是，两者都发现这是对于"意识形态"概念的用处含混不清的

一个原因(至少当人们假定它的意思不仅仅是"一套糟糕的思想"的时候)。

贯穿《德意志意识形态》的马克思主义科学与纯哲学幻想之间的区别,是对德理达以下断言的极好证明:这种区别已经达到所谓的"超越了游戏范围的完美的在场"。[8]作为一个出色的马克思主义者,伊格尔顿不得不对德里达的标准右翼批评做出反响,他说"客体完全内在于构成它们的话语的命题,提出了我们如何能够判断一个话语有效地构成其客体这个棘手的问题",而且他还进一步问道:"如果使我的社会阐释有效的依据就是它们服务的政治目的,那么我如何让那些目的有效呢?"[9]你不能谈论"歪曲的信息"或者"变形的观念",而不相信外在于话语的客体,以及能够准确地或不准确地、科学地或仅仅虚妄地被那些话语表征的客体。

因此,必须提供某些东西。希望批判男性主义意识形态,并且使用解构主义这样做的女性主义知识分子,必须(一)思考到某种"意识形态"的新意义;或者(二)使解构主义摆脱反再现论,以及否认我们可以回答下述问题:"我是否有效地建构了该客体?";或者(三)指出他们批判男性主义的社会实践是否是"科学的","在哲学上有充分根据"的问题,就像男性主义是否"歪曲了"事物的问题一样,都是不着边际的。

最好的选择是最后一种。第一个选择简直不值得费事,而我认为第二个根本就行不通。在我看来,不幸的是,某些认同解构主义的人们一直试图重建马克思主义的物质－意识的区别——正如德·曼所言:"混淆能指的物质性与它所指事物的物质性将是不幸的",他还接着将"意识形态"界定为"语言现实与自然现实、指涉与现象论的混淆"。[10]对指责文学理论或解构理论"茫然于社会和历史现实"进行反驳的方法,是强调"通过话语对客体的构造",强调"尊敬现实"(社会历史的、

人类学的、或任何其他种类的现实)就等于是尊敬过去的语言,尊敬过去描写"实际上"正在发生的事物的方式。[11]有时这样的尊敬是一件好事,有时又不是。它取决于你想要什么。230

女性主义者希望改变人类社会,所以他们不可能太尊敬过去对社会制度的描述。女性主义认为,有关解构主义之效用的最有趣的问题是,一旦尼采、杜威、德里达等人让我们相信,对于任何特定的男性主义的实践或描写,不存在什么"自然的"、"科学的"或"客观的"东西,并且所有的客体(微中子、椅子、女人、男人、文学理论、女性主义)都是社会建构,就会存在结构主义可以提供的进一步的支持,决定保存哪些建构、置换哪些建构,或者找到后者的替代物。我怀疑这种支持的存在。

人们常说,解构主义提供了"工具",这使得女性主义者能够证明,如巴巴拉·约翰逊所言,"实体(散文与诗歌、男人与女人、文学与理论、有罪与无罪)之间的差别显得是以在实体内部对差别的抑制为基础的,实体区别于自身的方式"。[12]这些差别是否在那里(在实体深处挤作一团,等待解构的挖掘者将它们发现),或者只有当女性主义者完成了将实体重新塑造成更接近他们愿望的一种社会构想后才存在于实体之中,这样的问题在我看来无论如何没有意义。当然,在我看来后-尼采哲学研究者们(实用主义者和解构主义者都是一样)共同的反形而上的论辩最重要的一个方面是证明,这种发现-与-创造的(finding - vs - making)区分没有什么意义。所以,如同约翰逊一样地说"差异在它嬉戏于主体的控制之外的意义上是一种操作形式",[13]在我看来不符合任何政治目的。无论上帝下令,还是"生产力的大众"辩证地呈现,还是差异嬉戏,在我们任何人的控制之外,都是无关紧要的事。重要的是,我们能够做些什么说服人们不同于过去那样行动。什么

最终在深层次决定他们将会还是不会改变其行为方式的问题,是一种女性主义者可以确实避免的形而上学的话题。[14]

总而言之,哲学在解放我们的想象力方面所能够做的任何微小的事情,全都服务于政治利益,因为现在的想象力越是自由,未来的社会实践越是可能不同于过去的惯例。尼采、杜威、德里达和戴维森关于客观性、真理和语言的论述,多少解放了我们一点,如同马克思和凯恩斯关于金钱的论述,基督和凯尔恺戈尔关于爱的论述一样。但是哲学,并不像马克思主义传统不幸让我们相信的那样,是开拓性政治工作的工具的来源。直到人们开始说以前从未说过的话,才会出现政治上有用的事物——因此,允许我们想象新的实践,与分析旧的实践相对立。库恩式的科学哲学的教训是重要的:不存在称为“批判”的方法,人们可以实践这种方法,以便得到显然更好的政治学,更不用说存在什么叫做“科学方法”的东西,人们可以运用它以得到显然更好的物理学。意识形态的批判充其量也只是扫尾的,而不是开拓性的。它寄生于预言,而不是预言的替代物。它主张想象性地生产对一直进行的一切(例如,男人对女人所做的一切)的新的描述,正如洛克(它将自己描写为清理垃圾的“一个底层的劳动者”)支持波义耳与牛顿一样。哲学作为开拓者的图画部分是一种关于知识操作的逻各斯中心的概念,我们这些德里达的爱好者不应该与之有任何往来。

许多女性主义者抗拒关于哲学的政治效用的这种实用主义观点的一个原因是,男性主义似乎如此彻底地被构造进入了我们在当代社会中的一切言行之中,以至于看来似乎只有某种真正巨大的知识变革才能使之让步。所以许多女性主义者认为,只有通过接受某种哲学家们专门地用于(在逻各斯中心主义、或“二元对立说”、或“技术思考”的范围内)发现(某种东西)的大的知识邪恶,也就是将这种邪恶解释为内在于男性

主义的，将男性主义解释为与之共存的，他们才能达到其任务看似要求的激进性与范围。没有与一场反对某个大的哲学怪物的运动的联盟，反对男性主义的运动在他们看来注定要成为现行惯例的某种形式的共谋者。

这种观点在我看来将相对的大小全弄错了。男性主义比实用主义者和解构主义者与之斗争的任何一个小的、褊狭的怪物都要大得多、凶猛得多。因为男性主义是保护有史以来一直处于顶端的人们，反对颠覆他们的种种企图；这种怪物非常善变，而我怀疑它在反－逻各斯的环境中几乎能像在逻各斯的哲学环境中一样很好地保存下来。确实，正如德里达尖锐地指出的，逻各斯中心的传统微妙地与纯洁的动机，即逃避女性的污染的动机联系在一起，这种污染是由他称作“男性同性恋的本质的和基本上崇高的形象”[15]象征的。但是这种纯洁的动机和“崇高的形象”有可能在某种得到更高升华的形式中继续存在，即使我们这些哲学家莫名其妙地完成了一次对形而上学的克服（或者甚至仅仅是自制[Verwindung]）。

实用主义被认为是一套关于真理、知识、客观性、和语言的哲学观点，在女性主义与男性主义之间保持中立。所以如果需要关于这些话题的专门地女性主义的信条，实用主义是不会提供的。但是那些（像麦克基农）认为哲学是某种根据情况的需要取舍的东西，而不是一个强大的、独立的伙伴的女性主义者们，将会在实用主义中发现与他们在尼采、福柯和德里达的著作中发现的相同的反－逻各斯的信条。实用主义者提供这些信条的方法的主要优点是，他们证明了他们不是在揭露深层的秘密——女性主义者们为了成功必须了解的秘密。他们承认，他们不得不提供的一切，只是偶然的一点点特别的忠告——关于当男性主义试图使得现在的实践看起来不可避免的时候如何回答的忠告。实用主义者与解构主义者能够为 232

女性主义所做的，不过是帮助击退了将这些实践建立在更深于偶然历史事实的某种东西之上的种种企图，该事实就是：很长时间以来，肌肉发达的人们一直在欺负肌肉不发达的人们。

注　释：

[1] 罗伯特·C. 塔克尔(编)：《马克思－恩格斯选读》(第2版)，纽约1978年版，第167页。

[2] 关于这种妄想－现实之对比的出色表达，参阅恩格斯的《社会主义：从空想到科学的发展》，见塔克尔：《马克思－恩格斯选读》第693－4页。

[3] 有关"意识形态"的马克思主义用法的紧缩通货的描述，参阅丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)：《意识形态的误读：马克思著作中社会决定论的思想》，见《伯克利社会学杂志》，第35期，1990年，第1－54页。这篇文章有助于说明为什么马克思会感到"马克思主义意识形态"这个短语很讨厌，以及马克思对"意识形态"的运用如何与他将自己的思想形容为"科学的"密不可分。

[4] 特瑞·伊格尔顿：《意识形态》，伦敦1991年版，第30页。伊格尔顿进行了一系列渐进的更加全面、鲜明的区分，我引用的是其中的第五、第六个。关于该书的进一步讨论，参阅理查德·罗尔蒂：《我们这些反－再现说者》，见《基础哲学》，第60起，1992年，第40－42页。

[5]正如凯瑟琳·麦克基农所言，男人与女人之间关系的历史(不同于性的历史——"使得历史学家们感觉到色情的历史")是单调的："在所有这些山谷、这些潮涨潮落之下，存在着这个基础，这种没有多少变化的潮流，即男性的优越与女性的屈从"(麦克基农：《性有历史吗?》，见《密歇根评论季刊》，第30起，1991年，第6页)。这种屈从像一个单调的(所以通常听不见)基础低音——男人通达女人的声音——响彻了数个世纪。任何戏剧性的弦乐合奏看来都不可能。

[6] 我在为约翰·默菲的《实用主义：从皮尔斯到戴维森》撰写的

"前言"中,将实用主义描述为反再现论,还见于为理查德·罗尔蒂的《客观性、相对论和真理》所写的"引言"。关于戴维森的反再现论与德里达的反形而上学之间的相似之处,参阅塞缪尔·维勒:《法国人阐释的不确定性:德里达与戴维森》,见欧内斯特·里·坡尔(编):《真理与阐释:关于唐纳德·戴维森哲学的看法》,牛津1986年版,第477－94页。

[7] 伊格尔顿:《意识形态》,第7页。

[8] 雅各·德里达:《书写与差异》,芝加哥1978年版,第279页。

[9] 伊格尔顿:《意识形态》,第205页。

[10] 保罗·德·曼:《对理论的抗拒》,明尼阿波利斯1986年版,第11页。

[11] 华莱士·史蒂文森说过,想象是依赖于现实的精神。德里达与杜威两个人都帮助我们明白,这就等于依赖于对过去的想象。

233

[12] 巴巴拉·约翰逊:《批评的差异》,巴尔地摩1980年版,第x－xi页。参阅该片断的使用于乔安·斯格特:《解构等同于差异:或者,女性主义后解构主义理论之运用》,见玛利安·赫尔什和伊夫琳·福克斯·凯了(编):《女性主义的冲突》,纽约1990年版,第137－8页。

[13] 约翰逊:《批评的差异》,第xi页。

[14] 在《女性主义与实用主义》中,我更为详细地展开了当代女性主义于17世纪的新科学之间的这种类比,见《密歇根评论季刊》,第30期,1991,第231－58页。

[15] 对同谋的这种指责的一个极好的例子,是德鲁希拉·康耐尔在《调节作用以外:伦理女性主义、解构主义和法律》(纽约1991年版,第3章)中对凯瑟琳·麦克基农的批评。康耐尔认为,虽然麦克基农"表面上拒绝对称的梦想,它对照男性的标准衡量我们",然而她"不由自主地落入了那个旧的梦想,考虑到他自己理论话语的局限,这种话语必然批判女性女子气,因为她只能够从她自己的男性主义的视角'观察'"(第151页)。康奈尔认为,将会需要比麦克基农希望进行的更多的哲学反思(一种特殊的解构主义类型的),以避免与男性主义的同流合污。她还认为,麦克基农背叛了女性主义的与众不同的伦理观,将女性主义简化为一场权力的争夺。我的同情在麦克基农一边。我看不出权力争夺有什么错,而且我也不必康乃尔更不乐观于解构主义者学的政治用

途,参阅托马斯·麦卡锡:《避讳之言的政治:德里达的解构主义》,见《哲学论坛》第21期,1989,第146 68页。关于麦克基农“男人们是他们是的样子因为他们有权力”和“继承男性形式权力的女人也将大部分是那种样子”的观点,参阅麦克基农:《未更改的女性主义》,剑桥1987年版,第220页。

234

第十一章

意识形态、政治、霸权：从葛兰西到拉克罗和穆夫

米开尔·白瑞特

葛兰西在激进政治的思想中是一个自相矛盾的人。一方面，他的著作在经典马克思主义文化和意识形态政治的传统中，受到最具同情心的讨论，也备受称赞。例如，他在意大利、西班牙和其他一些国家，已经成了欧洲共产主义策略所接纳的理论家，而在英国，他又是那些希望以新的、现实主义的方式重组工党政治的人们当中许多人的灵感。他研究意识形态的方法，他的霸权理论，他对知识分子作用的描述，他对策略和说服之重要性的坚持，以及对文化问题、日常文化的政治的详细关注，所有这些都为厌恶马克思－列宁主义和工党左派说教性规则与戒律的一代人热情地接纳。

可是，用理论上的说法，葛兰西的著作在关于意识形态的理论领域提出了许多未决的问题，这部分因为(也许像马克思一样)他的那些真知灼见往往是孤立的，或者彼此处于某种紧张之中。举一个我将详细讨论的例子，还不真正清楚他研究意识形态的方法，与现在关于霸权思想的著名的定义和用法是如何联系的。更一般地说，葛兰西的思想对于当代的知识

与文化左派,具有一种偶像般的意义,但是,还是葛兰西——至少是厄内斯托·拉克罗和坎塔尔·穆夫所解读的葛兰西——站在作为一种实际政治理论的马克思主义的关键的转换点上。这后一种论点,居于马克思主义的理论与政治学中阶级概念的核心地位,将会占有这一章的大部分篇幅。我们将要看到,这种论辩的一个重要特征是,特定的意识形态是否必需附属于不同的社会阶级,对政治意识形态"阶级属性"的这种归咎是否是一个错误的问题。

235

正如所有读者无疑都知道的那样,葛兰西在意大利法西斯监狱的非同寻常压制的环境下,写下了流传至今的其著作的主体部分。他写作的条件,包括他日益恶化的健康状况,显然对我们所得到的文本的性质产生了影响,更为重要的因素是这么一个事实,即他的著作包括许多为了对付监狱检查而采取的策略和绕圈子的话。这些赤裸裸的事实在某些程度上说明了这些重要著述的相对碎片化的、"开放的"特征。

如果我们先看一看选自《狱中札记》的一个片断——在此葛兰西直接谈到了马克思主义传统中的意识形态概念,我们将会发现他指出了以下要点。葛兰西提到了已经(错误地)附着于马克思主义哲学中意识形态的意义"否定的价值判断";在此我们应该注意到乔其·拉兰的意思,首先,必须认识到,葛兰西对意识形态采取的是一种"积极的"而不是"批判的"态度。葛兰西暗示——尽管这不是他的原话——马克思主义思想中对意识形态不充分的理解可以归咎于那些人,他们将意识形态仅仅看作决定于经济基础,因此也就是"'纯粹的'表象,无用的垃圾等等":在这方面,他与科尔什的"庸俗马克思主义"批判站在一起。葛兰西因此强调,"历史性有组织的意识形态"——那些"必需的"——具有一种心理学意义上的合理性,而且它们"创造了人们在其中运动、获取关于它们地位

的意识、斗争等等的场所"：正是这种对"心理学意义上的合理性"的关注，才使得葛兰西在某些意义上在马克思主义传统中独树一帜。

在一套同样简洁但高度浓缩的命题中，葛兰西暗示，"有组织的"意识形态可以区别于个体理论家的论辩术，而且他还对作为"特定结构必需的上层建筑"的意识形态，与个体的这些"任意的苦思冥想"意义上的意识形态做出了区分。葛兰西参照了"人民的信念常常具有与物质里力量相同的能量"的马克思主义观点，用以下刻板的陈述结束了该段落：

> 我认为，这些命题的分析倾向于强化历史集团的概念，其中真正地物质的力量是内容，而意识形态是形式，不过这种内容与形式之间的区别具有纯说教的价值，因为要是没有形式，物质的力量在历史上将是不可信的，要是没有物质力量，意识形态就将成为个人的幻想。[1]

236

考虑这些相关命题的一个困难是，即使是在这样短的选段中也包含某些复杂的、但却明显的立场的转移。最后一个句子也许足以独立地将葛兰西指定为一个不折不扣的"历史主义者"，但是，当这出现在一个段落的最后时就很难对其做出评估，在这个段落中，意识形态是一个"斗争的场所"这个现在已经成为经典的"葛兰西式的"思想得到了暗示，这是一种与根据"表达的整体性"进行思考的历史主义倾向不那么融洽的观点。另外一个难题是，葛兰西对于某个东西是不是被看作一个"有组织的意识形态"常常不很明确，因此他对文化和知识斗争的讨论往往有些含混不清。（这并不是批评，但是它确实影响到了葛兰西的著作已经成了产生不同阐释的一个如此丰富的领域这个事实。）这些含混之处围绕着甚至相当基本的问

题。例如,人们常常假定,葛兰西对文化和知识现象的一般性讨论是在意识形态的指导下表达的,但是并不真正或必然就是这样。还不清楚葛兰西对不同层面的"搞清楚世界的意思"——从哲学到民间传说——做出的启发性的归类,是否应该看作是一种意识形态的讨论。在选自《狱中札记》另外一个著名的段落中,葛兰西将哲学、宗教、常识和民间传说区分为具有变化(递减)程度的系统性和一致性的、关于世界的理念。哲学包含知识秩序,宗教和常识则不包括,"因为即使在个体意识中它们也不能被简化为同一性和一致性,更不用说集体意识了"。葛兰西接着说,"每一个哲学思潮都留下了'常识'的积淀:这是其历史有效性的凭证。……'常识'是哲学的民间传说,永远处于严格意义的民间传说与专家们的哲学、科学和经济学中间。常识创造未来的民间传说。"[2]

因此我们有了一个形式的等级,在其中哲学——可以得到一致拥护的思想体系——居于宗教之上,后者受制于哲学的批评。"常识"将会采取多种形式,但是却是碎片化的格言;"民间传说"被他描写为"刻板的"大众规则。葛兰西指出,这些层面之间可能存在大量的冲突,还特别提到了,人在系统的

237 (理性的)层面支持的哲学与其由"常识"决定的行为之间也许存在矛盾。因此我们达到了葛兰西关于"矛盾的意识"以及知识的选择与"真实行为"之间区别的概念。[3] 正如现在英国人根据其文化著述的新译文日益欣赏他一样,[4] 葛兰西本人对大众文化和意识形态倾注了极大的关注,涉及的话题极其多样,包括建筑、通俗歌曲、系列小说、侦探小说、歌剧、报章杂志等等。

可是,葛兰西将这些不同的现象在多大程度上当作意识形态考虑,还仍然不十分明了。葛兰西是在哲学的标题下讨论这些形式的,但是许多人往往假定它们是意识形态的形式。

意识形态概念的一个相当印象主义的用法，可以不受惩罚地出现在葛兰西的研究中，大部分因为他从意识形态的肩上卸下了解释性的负担。他可以做这个，正如他依次使用另一个概念承担理论的负担一样，这种负担在其他作家那里是由意识形态的概念担负的。因此，为了明白葛兰西对意识形态的讨论如何与传统交织在一起，我们必须结合其姊妹术语——霸权接受它。尽管意大利语的单词“egemonia”过去常常被看作葛兰西之贡献的同义语，其词根，正如佩瑞·安德森（Perry Anderson）和其他人曾经强调的，却在于俄国的前革命时期关于无产阶级对农民的“霸权”（有说服力的影响）的需要。[5]

“霸权”的概念是葛兰西关于政治与意识形态思想的有生机的焦点，而且他的与众不同的用法使之成了葛兰西式的一般方法的里程碑。霸权最好理解为组织赞同（the organization of consent）——从属意识的形式不求助于暴力或强制便得到构造的过程。按照葛兰西的观点，统治集团不仅在政治领域，而且在整个社会中起作用。葛兰西强调对世界的“较低的”——不那么系统的——层面的意识和理解，尤其是，他感兴趣于“大众的”知识和文化发展的方式，以至于确保大众参与统治集团的计划。

在这一点上，值得谈及关于霸权的阐释的一个重大的区别。葛兰西是否用霸权严格地指赞同组织的非强制性的（意识形态的）方面，或者他是否用它探索保证赞同的强制与非强制形式之间的关系，这些还不清楚。斯图亚特·豪尔（Stuart Hall）等人暗示，葛兰西的根本问题——国家如何不要强制进行统治？是一个使得他注意到阶级统治的非强制方面的问题。但是，他们争辩说，这是因为他对国家与“市民社会”之间关系潜在的兴趣；而不是对“上层建筑”或抽象“文化”的不相关兴趣的产物。[6] 佩瑞·安德森给予这个问题一种多少有些 238

不同的变形;他指出,葛兰西之使用霸权是不一致的,因为有时他用其表示赞同而不是强制,而在另外一些时候他似乎又指的是两者的综合。以其国家权力是资产阶级霸权之"关键"的观点为基础,安德森的解释是说,葛兰西"滑"向聚焦于赞同,部分地由于难以让与强制有关的论点通过监狱的审查。[7]

将这个暂时放在一边,我们可以说,葛兰西所强调的是关系到社会主义的政治文化策略的霸权,而这也正是他的主要兴趣之所在。他的"阵地之战"和"策略之战"的概念,形成策略之概念化的核心,根据堑壕战的类比,这包括向制高点和"阵地"移动的阶级:因此"阵地之战"就是为赢得政治霸权进行的战斗、是赞同的保证,是为了人民的"心灵"而不仅仅是他们短时间的服从或选举中的支持进行的斗争。对照起来,"策略之战"在较晚阶段出现;它是对国家权力的夺取,但是(直接与列宁主义传统的政治思想相对抗)只有霸权已经得到保证的情况下才能发生。

这种模式的社会主义策略,将关于知识分子政治作用的理论构造了进去。葛兰西没有把这些看作特定的阶级的表达,或者将其束缚在特殊的、被社会界定的角色之中;他认为知识分子是阶级冲突在意识形态层面被"演出"的战场上的重要演员。尤其是,他——也就是,从左的立场——将霸权的过程看作涉及到,让传统知识分子脱离他们在统治集团中的基础,并且发展他所谓的工人阶级的"有组织的"知识分子的过程。

葛兰西关于这些过程的观点,将一种意识形态的理论调入一种更为一般的政治文化构想,前者主要解析为前面讨论过的各种形式的大众和系统知识,而他将后者根据霸权的较宽泛的定义理论化了。他对国家与市民社会之间关系的兴

趣，直接引导他研究曾被称作意识形态的社会的“加强”功能，以及赞同在非暴力层面得到保证的方式。

[…]

葛兰西作为卓越的意识形态的非决定性理论的代表者，已经得到自己该得的东西。斯图亚特·豪尔关于“基础与上层建筑”的文章，已经确定性地展示了在马克思主义意识形态理论内部进行论辩的条件。豪尔将葛兰西读作发动了一场“反对上层建筑的还原论（reductionism）描述的论战”，他认为葛兰西已经向我们展示了资本主义如何不仅仅是一个生产的制度，而是社会生活的全部形式。根据豪尔对葛兰西的解读，上层建筑的重要性在于，它们使得文化与市民社会不断地与资本的需要相一致。它们扩大了资本主义的摇摆，创造了新型的个体与文明，完成了市民社会的各种机构，比如家庭、法律、教育、文化机构、教育、和政党。这不仅仅是一个经济利益的问题，因为葛兰西反对经济还原论，将霸权概念化为政治文化和社会权威。可是斯图亚特·豪尔得出结论，按照葛兰西的观点，“上层建筑做这一切都是为了资本”。[8]

239

然而，有一个问题在经典马克思主义传统内部从未得到完整地表述，但是近来人们却让葛兰西思想的某些方面对其产生了引人注目的影响：这就是意识形态是否应该被描述为“属于阶级的”问题。我们将要看到，对这个问题的探索已经极大地挑战了马克思主义，而厄内斯托·拉克罗和坎塔尔·穆夫则认为这现在已经被替代了。这是一个从未在马克思主义传统内部提出过的问题，因为人们想当然地认为，无论你的意识形态理论如何，它都会围绕社会地位进行组织，作为分析资本主义的根本构成范畴。因此，你是否认为意识形态是特定社会地位意识的表达（如果是“历史性的”，也是最常见积极方法的变体），或者你是否将意识形态看作服务于阶级利益的神

秘化，这些都不是真正要紧的。在其中任何一种情况下，意识形态在分析资本主义中的角色与作用是根据社会地位构想出来的，对于其他的概念也如此，这一点是不言自明的。正是这一点，现在已经在一个非常基础的层面上成了问题，其结果对于怀疑阶级分析地位的女性主义者和其他的人们具有明显的意义，因为他们参考的是产生于其他显著的社会分工的对抗的理论、政治主张。

阶级与非阶级的意识形态

让我们以考察厄内斯托·拉克罗《马克思主义理论中的政治与意识形态》(1977)的系统阐述为开端，首先要特别指出，该书中提出的论点已经证明远比其后来的著作，尤其是他与坎塔尔·穆夫[9]合著的《霸权与社会主义策略》，更能让大多数马克思主义者接受。拉克罗的早期文本涉及到马克思主义政治理论中的"还原论"问题，他尤其批评了那些倾向于单独地将政治意识形态看作(几乎是根据定义)阶级意识形态的人们。

从哲学上讲，"还原"就是解释表现为术语甲的一种现象，其做法是援引(或者还原为)别的某种现象——术语乙。在马克思主义内部，有关还原论的问题一直很尖锐，因为一种典型的解释策略就是说，某个特殊的现象(往往是棘手的现象，比如工人阶级的保守主义、种族主义或者对同性恋憎恶)实际上是由阶级和阶级冲突的最重要的动力引起、并作用于这种动力的。马克思主义对这种思想方式没有垄断权：例如，心理分析对于解释的还原论有着更为明确的倾向。但是在马克思主义理论中，这个问题近年来引起了不少争论，尤其是在对性别

与种族问题做出的相应争论之中，而性别和种族在关于社会不平等现象的思考中是竞争的解释因素。[10]在任何情况下，拉克罗感兴趣于马克思主义者忽视政治意识形态的各方面的方式，这些方面与政治的意识形态在其中得到社会地位利益之效用的解释，并简化为这些效用的分析，是不相称的。

这场论辩中的一个关键人物是尼科斯·普兰扎，他试图为马克思主义理论中的"政治的特殊性"划定范围，却在一般的条件下与拉克罗的认可不期而遇。然而，根据拉克罗的观点，普兰扎做出的重大贡献受到了"主导他的全部分析的一般性假定"的损害，这个假定是："将所有矛盾都简化为阶级矛盾，指定阶级归属于所有的意识形态要素"。[11]拉克罗提出了一个不同的、完全独创的方法。他认为，阿尔都塞的意识形态关于主体得以构造的质询（招呼）过程的理论，可以被运用于政治意识形态的分析。这也许能让我们明白，非－阶级的意识形态要素运作于，例如，"大众－民主的"主体和法西斯主义意识形态构造的综合之中，而且这些过程也许，历史而言，要么独立于阶级，要么与阶级相关联，但在任何条件下都不会简化为阶级的意识形态。他暗示，法西斯主义的意识形态，在他所描述的特殊历史场合，可以被理解为"大众－民主的"要素以政治话语的形式的表达，而不是（如同马克思主义政治分析中常见的那样）极端保守的集团的自然政治话语。拉克罗所谓的"大众－民主的"，意思是说意识形态将其主体称作，并因此指定他们为"人民"而不是"工人阶级"。拉克罗理由充分地断言，他对法西斯主义的再思考"正确地展示了大众质询的非－阶级特征"。[12]

241

有趣的是，拉克罗在《政治与意识形态》中努力不在根本上背离被人接受的马克思主义的智慧。在有一处，他明确地复述了以下信念："我们不想怀疑生产关系在历史过程的最终

决定中的优越性”；[13]这是一个他现在也许完全拒绝的陈述。也许，更为有趣的是为表达他曾如此具有启发性地揭示的非－阶级意识形态要素和阶级斗争的传统依据之间的关系他所说过的话。下面的片断表明，在那个时期，他在多大程度上尚未从马克思主义理论体系的逻辑中解放出来，在这里，他让自己转向了还原论的一种不正当的形式：

> 大众－民主的质询不仅没有准确的阶级内容，而且是绝妙的意识形态阶级斗争的领地。每一个阶级同时作为阶级和人民在意识形态层面进行斗争，或者相反，通过将其阶级目标描述为共同目标的终结，力图把一致性给予其意识形态的话语。[14]

这之所以有趣，正好是因为他，用另一只手，拿走了拉克罗刚刚给我们的东西：不是让我们品尝他如此优雅地解释的政治意识形态的非－阶级要素，而是让我们在此将“阶级目标”还原成所争取的，即使是隐蔽的，大众－民主的表象的议事日程。我们将会在讨论拉克罗后来的著作时回到这些犹豫不决之处。

同时，必须强调指出，拉克罗的书——虽然非常有争议——对于政治意识形态领域的工作产生了令人恐怖的影响。柯琳·梅尔瑟(Colin Mercer)对意大利法西斯主义的研究就是一例。梅尔瑟讨论了与墨索里尼歌剧风格的事件有关的令人着迷的材料，这些材料是由玛丽亚·马其奥西等人发现的，在记述的事件中，妇女们将他们的结婚金戒指（为了生产武器）换成铁条，象征着她们嫁给了领袖(Il Duce)。梅尔瑟将这个以及许多别的例证上升到理论层面，称之为社会领域的“性征化”(sexualization)和政治的“美学化”(aestheticization)，将这

些看作是使得大众－民主的话语在法西斯主义政治话语内部自由流通的策略。他认为这验证了“葛兰西所断言的在这种性质的政体中，人民和文化范畴具有战略性的重要意义并且得到了凸现”，于是他引用葛兰西的话作为结尾：在这些条件下“政治问题被伪装成文化问题”。[15] 242

没有任何东西能够更清楚地说明继续尾随政治意识形态和“阶级归属”的棘手问题。梅尔瑟引用的葛兰西（反还原论学派的宠儿）的话，向我们展示了一个确实严肃地对待意识形态、文化和民粹主义，但最终将它们作为“政治的”（实际上读做阶级）政治之掩护的葛兰西。有关葛兰西的阐释的许多不间断的争执的基础就在于此。

斯图亚特·豪尔关于作为一种政治意识形态的“撒切尔主义”的著作，也许是将拉克罗的见识运用于对当代英国政治的葛兰西式的阐释的语境之中的最著名的尝试之一。[16] 最容易进入这种思考方式的途径之一，也许是考虑爱国主义的主题——撒切尔夫人在福克兰群岛战争一开始就决定性地“抓住”了它，作为对保守党的党派－政治标识，这在以前是从未有过的。其成功是引人注目的，以至于关于“爱国的社会主义”思想在英国已经变得多少有些反常。我们如此长久听到对政府与国家之间同一性的坚持，以至于，正如马格丽特·德莱波尔最近指出的，在遇到旧的议会用语“忠于女王陛下的反对党”时，我们实际上会感到吃惊的。

斯图亚特·豪尔在分析中把“撒切尔主义”当作一种政治意识形态，它“将有组织的保守主义能产生共鸣的主题与复活的新－自由主义好斗的主题结合在一起，前者包括民族、家庭、职责、权威、标准、传统主义，而后者则包括利己主义、竞争的个人主义、反－国家主权主义。[17] 在其属于该领域的后续著述中，豪尔详细阐述了这些论点，它们是在选举撒切尔政府

之前最先提出来的,从历史观点来说,是针对英国政治失败的“战后一致性”的左派的后果而发的。在其分析的较早的陈述中,豪尔集中解释了撒切尔主义为何不应被看作是对群众角色的某种判断错误(这些群众倾心于一个并不代表他们真正利益的政治上的左翼),而应该根据证明人们生活中的真实条件、经验和矛盾的意识形态的发展来看待,然后根据新的条件重新铸造它们 发明“独裁主义的民粹主义”这个术语就是试图探讨这些思想。

撒切尔主义根据其意图(即使不那么成功)是“霸权的”,就在于其计划是重构社会生活的整个结构,改变主体性和政治认同的整个形态,而不是简单地让某些经济政策得到通过。243 司图亚特·豪尔用葛兰西式的模式总结了这种政治意图:

> 撒切尔的政治在理念和计划上都是“霸权的”;目标是同时在数个战线上斗争,而不仅仅是在经济-合作的战线上;而其基础是这样一种知识:为了真正地主导和重构一种社会形态,政治、道德和知识的领导权必须与经济的主导相匹配。撒切尔的支持者们明白,他们必须既在市民社会中又在政府中“获胜”。[18]

斯图亚特·豪尔值得注目之处就在于,他相当多地关注了在性、家庭和性别的政治结构中,并且关系到种族主义和种族划分的政治的撒切尔主义主题的变形,即“有机的托利党的”和好斗的新-自由主义的意识形态的沙滩。所以,如果他的分析如同我认为的那样往往指向“左派”的读者(尤其是那些紧抓着如下希望的人,即:有一天他们醒来时会发现,一切都是一场噩梦,因为工人阶级已经醒悟),那么这种分析不过是将“左派”“当作一个群体对他们发言,而该群体以值得注意的方

式得到内在的区分，并且是根据性别和种族划分的。在我看来，斯图亚特·豪尔对撒切尔主义的解释引起了来自左派的大量批评，这表明了历史形态理论所负载的政治分量的征兆。鲍伯·约瑟浦等人在对豪尔著作的长篇评论中认为，他的主要错误之一是“拘泥于固定的意识形态”(ideologism)，或者“在他集中讨论意识形态的过程，分析诸如媒体这样明白的意识形态机构时”忽视“撒切尔主义的结构基础”的倾向。[19]这是对唯心主义的经典指责，我们将要看到，它在当代关于意识形态的论辩中大量地显现出来。豪尔的回答是恰当的，他发现仅仅为了在战术上注意到撒切尔主义的重要和特定意识形态的方面，就对拘泥于固定的意识形态大加指责，那是非常“难堪的”。[20]对于经典马克思主义者，关于意识形态的任何严肃的考虑，实际上几乎永远都过于严肃。

后马克思主义

是否应该指明政治意识形态的所有要素都受到这个副标题所描述的地位的阶级局限，离关于这个问题的辩论看来还有很长的路程。可是这就是厄内斯托·拉克罗的轨道(到目前为止)的终点，而且它标明了一个有趣的点，在这一点上，马克思主义内部提出的批评论点与某些重要的“后结构主义的”观点以这么一种方式不谋而合，以至于向作为系统理论的马克思主义的生存能力提出了挑战。在我看来，我们可以在此提到一种“范式的转移”(paradigm shift)，不管这样的短语用起来意思往往多么松散，因为后结构主义思潮的哲学构想，虽然难以说服所有的新来者，导致了对濒临一场重大变革的马克思主义的确定性的再思考。“意识形态”是这种构想的一个关

244

键要素；当然根据我的观点，这是论辩的一个核心焦点，正好因为在马克思主义内部意识形态理论一直支撑的认识论和政治重负。

考虑这种转移时，值得特别提一下拉克罗在他较早的一本书中提出的一个预言性的论点，他追随阿尔都塞暗示，严格地说，理论的难题从来没有被“解决”过：它们被“替代”了。这是因为如果他们可以在现存理论的条件之内得到解决，那么它们就算不上是“理论的”难题，而只能算是在那种特殊情况下运用理论框架的经验主义的或局部的困难。拉克罗说，根据定义，如果存在一个真正的难题“（例如，一个涉及到理论的逻辑结构中的不一致性的问题）”，那么前进的惟一途径就是承认“它不能在理论的基本条件的系统内得到解决”，这意味着该理论系统可能会产生内在的矛盾或冲突。由此，拉克罗提出，“前进的惟一途径就是否认理论赖以存在之基础的系统的原理；也就是从一种理论系统转移到另一种理论”。正如他正确地指出的，原创性的问题在新的系统中被“消解”，而不是在旧的条件中被“解决”。[21]

如果你拒绝支持马克思主义是现在行不通的几种一般理论中的一个出发点，那么解读拉克罗和穆夫的《霸权与社会主义策略》就没有什么意义：他们在引言中直截了当地声明，“正如规范化的认识论时代即将结束一样，普遍性话语的时代也是如此。”拉克罗和穆夫使之影响到马克思主义的论点，是后结构主义思潮的核心主题，而且它们形成了那种更为一般的理论视角的重要部分。有时，他们的论点明确地得益于（尤其是）德里达，或拉康的理论。在马克思主义和政治理论领域，拉克罗和穆夫自己构想了命题，这些命题是对别人在其他地方提出的命题的补充，但又与它们截然不同——如果这是在文学批评领域，心理分析与经济学就可以为例。重要的是，要

注意拉克罗和穆夫正在造成的马克思主义理论批判的深度。他们现在相信，诸如马克思主义这样的理论在一般范围内不实用，而在我看来，马克思主义者们对他们的论点做出反应是不合适的，正如有些人那样，严厉的责难他们个人是堕落的、前－或－反－马克思主义者。[22]

245

对于拉克罗和穆夫，马克思主义建立在一种政治性的"想象态"(imaginary)之上：它是一种关于社会主义的概念，依赖于社会各阶级的利益是预先给定的假说，依赖于工人阶级在本体论和政治意义上都享有居于"中心地位"的公理，依赖于政治在革命建立了新的、类同的社会秩序之后就将变得没有意义的幻想。在一个描写面临其最后分解阶段的这种"詹姆士一世时期的想象态"的句子中，拉克罗和穆夫浓缩了后结构主义思潮的某些核心主题："充斥着'普遍的'主体，并且在概念上建造在单数形式的历史周围，它假定'社会'是一个可以在特定的阶级地位基础上用理智得到把握的纯概念性的结构，通过一个政治人物的创建性行为就可以将其重构为一个理性的、一目了然的秩序。"[23]值得提到的是，这具有下列影射意义，社会政治理论的认识论中的"基础主义"(foundationalism)的后结构主义批判，(笛卡尔式的)统一的主体模式的批判，作为整体的、直线发展过程的历史的批判，就统治权面论对大丈夫主义偶尔的打击，等等。还值得一提的是，"想象态"(与"imaginary"作为形容词的更常见的用法相对立)当然是一个拉康式的概念，而且是一个将会为某些读者追踪特别的反响的概念。[24]

拉克罗和穆夫坚持认为，他们不是在不留痕迹地消灭马克思主义(对于出色的德里达的拥护者，这当然是一个不可能的构想)，而是在某些意义上完成它：他们是后－马克思主义的也是后－马克思主义的。我们将会看到，这导致了他们著

作的某些批评家说，拉克罗和穆夫自己并没有真正独立于总体化和本质主义思潮的残余之外，这是他们在走过马克思主义的漫长路途中获得的。（有人会问：如果你希望结束一种五彩组合的理论，为什么挑选考茨基作为起点呢？）

《霸权与社会主义策略》的真实论点决定于拉克罗和穆夫对葛兰西的解读，在此，正如他们所说的，"所有的一切都取决于意识形态是如何构想的"。[25]他们对葛兰西的意识形态和霸权理论的说明，（至少最初）强调了他与意识形态的批评理念的决裂，赞同一种积极的（他们称作物质的）透视法，以及他对决定论的基础/上层建筑的意识形态模式的拒绝。他们还坚持认为，对于葛兰西"霸权的阶级表述的意识形态要素不具有必要的阶级归属"。[26]

对于拉克罗和穆夫，葛兰西是一个关键性的人物，因为他代表马克思主义内部可以达到的最远点以及理论或然性固有的局限。在他们的解读中，即使工人阶级的"表达的"任务，246 也是以经济定位为基础分配给的，因此具有一种必然的，而不是他们喜欢的偶然的特性。因此，在最终的分析中，葛兰西的观点是"本质主义的"。考虑到工人阶级的特权地位，并且考虑到"本质主义的最后堡垒：经济"，它是本质的。

他们自己的结论，令人振奋地以《面对结果》为标题，就是否认经济是自我调节，从属于内部产生的规律的，否认社会代理人最终在阶级的内核中构成，否认阶级地位必然与"利益"相连。这种新理论的主张可以最简单地简化为两点。它们是（一）关于"社会的不可能性"的一般的哲学立场，在标题为《在社会的实证性之外》的一章中得到阐释；和（二）对激进民主政治中主体性问题的理论化，这种问题出现在这么一个时代，阶级本质主义已经让位与"新社会运动"的多重需要——女性主义、反种族主义、同性恋和快乐权、生态学、和平等等。

社会的不可能性

《社会的不可能性》是厄内斯特·拉克罗发表于1983年的一篇文章的标题，预示了将要出现在《霸权与社会主义策略》[27]中的关于该主题的更为详细的论证。拉克罗和穆夫在此提出了一个德里达式的论点：并不是不存在像社会这样的“事物”，而是——正如他们所言，作为对德里达那句著名的“文本之外一无所有”的回应——“‘社会’不是一个有充分根据的话语客体。”[28]

他们这是什么意思呢？这是他们的论证中决定性的一步，更长一些地引用这段话可能不无帮助，因为它包含许多关键的引喻和一些特有的“步骤”。他们写道：“每一个总体性的不完整特征，必然导致我们抛弃作为一个分析领域的缝合的、自定义的整体性‘社会’的前提。‘社会’不是一个有充分根据的话语客体。不存在单一的根本原则，修理——并因此构成——差异的整个领域。”[29]由此可以选取的第一个最显见的要点是，拒绝作为整体的社会模式。确实，至于他们在多大程度上认为社会是综合的整体，马克思主义者们有不同的看法，但是他们的确倾向于将它们至少看作受到限制的实体。然而，这种社会的“整体性”的概念近年来重新受到审查与反思。在社会学领域，也出现了向我们也许可以称作反－总体性模式的转移，产生了更多的微观－社会学和现象学的方法。这种现象的另外一个方面也许是，现在正在进行的对社会实体模式的再考虑，这些实体过去有效地以个别的民族－国家为基础：仿佛“英国”或“印度的社会学”在日益增加的全球社化环境中是一个可行的构想。安东尼·吉登斯（Anthony Gid-

dens)深刻地批判了支撑某些"社会"理念的天真的假想；当然，"放眼全球思考，立足本地行动"的标语最近已经被社会学家们举了起来，当作比过去的某些训练模式更好的一种。[30]

[…]

拉克罗和穆夫没有停留在对社会的"整体性"思想的批判上，而是进入了更为根本的——哲学的而不是社会学的——一组关于社会的"不可能性"的论点。在讨论这些论点之前，总结一下他们为分析社会关系提出的互相关联的概念的概要也许是不无帮助的。他们界定了四个术语：表达、话语、环节、要素（articulation, discourse, moment, element），其中的"话语"产生了最多的争议。表达被界定为"任何确立要各素间关系的实践，以至于它们的同一性由于表达的实践而得到更改"；话语是"产生于表达实践的结构的整体性"；环节是"在他们好像在某个话语中得到表达的范围内，有区别的立场"；而要素是"任何没有以话语形式表达出来的差异"。[31]关于这些定义要特别提出的最重要的一点是，拉克罗和穆夫对"话语"的引申了的定义，并非如同几个唯物主义者直接得出的结论那样，代表着令人目眩地跳入了唯心主义。他们所掌握的关于话语的概念是唯物主义的，并使得他们能够在不同的框架中重新思考对社会历史现象的分析。他们关于话语的概念一直按照某种模式发展，那就是毫不含糊地批判传统上统治马克思主义理论中的"唯物的/唯心的"分裂的假想的模式，因此不能够（或者至少不应该）自动地被吸收到他们曾经明确拒绝的极性之内的一个地方。这和福柯所使用的"话语"多少有些相同，但也存在重大差别。我稍后将要阐明，无论什么难题与他们的话语概念相关，拉克罗和穆夫，在他们总体的认识论取向上，并没有占据他们的批评者们一直试图将他们推进去的"唯心主义的"和"相对主义的"包厢。

暂时离开《霸权与社会主义策略》中“话语”有争议的定义，我想考虑书中针对社会的“不可能性”提出的一套相关命题，在讨论中的段落中，是由下面的句子表述的：“不存在单一的根本原则，修理——并因此构成——差异的整个领域。”他们说的意义的“绝对不变性”（和绝对非－不变性）是不可能的是什么意思呢？随着他们的论证新出现的问题是，不仅负担着自己非常大的重量，它还使用了从其他理论家那里得到的概念，这些理论家们对于拉克罗和穆夫的重要性，将会被读者以不同的方式理解。我建议看一看两个这种关键的概念，作为进入拉克罗和穆夫的论证的一种方式：缝合（suture）与差异（difference）。

248

缝合这个术语目前的理论用法取自拉康式的心理分析，并且，正如拉克罗和穆夫描写的那样，[32]一直在符号学的电影理论中得以发展。按照惯例，在英语中意思为“缝合”（stitch），suture 这个术语在《牛津英语辞典》中表述为“伤口的逢接”，这个原始的外科学意义在兰德利（Donna Landry）和麦柯利安（Gerald Maclean）的评论中被赋予了优雅、摩登的光彩：“‘缝合’标志着先前的同一性的缺席，正如当刀口愈合时却留下了个伤疤标明差异一样。”[33]拉克罗和穆夫为我们提供了一个策略性的人体，其皮肤是永久性地裂开的，使得外科手术室中不停的值班成为必需，好让外科医生实施霸权，其命运是试图暂时、艰难地合上那些裂口。（这个病人永远也没有好转，到达恢复区。）他们在论及希思（Heath）对缝合的说明时，强调了一种“双重的运动”——一方面是拉康式的“我”，其特点是分割和短缺，另一方面是一致性或“填充”那个短缺的同步的可能性。他们将缝合的概念运用到政治领域，转达了一种德里达关于解构主义的著作使之具有影响的思想：旧事的印痕不能被毁灭，而是作为积淀保存下来——即使是，当然

尤其是,在新事竭尽全力将旧事排除在外之处。(解构主义是揭露这些被掩埋的印痕的方法。)因此拉克罗和穆夫说:"就其操作的领域决定于社会(the social)的开放性和每个能指最终的不确定特征而论,霸权的实践正在缝合。这种原始的短缺恰恰就是霸权的实践试图填充的。"他们得出结论:隐含在完全缝合的社会的观念中的闭合是不可能的。[34]

拉克罗和穆夫解释道,"意义最终的不变性"一直受到从海德格尔到维特根斯坦的哲学思想强大的潮流之挑战,对于我们的目的更重要的,是受到后结构主义哲学家雅各·德里达的挑战的一个命题。现在不是对他的观点做出总结的时候,但是在此也许可以有效地参照德里达的一贯立场,即意义是由其位置决定的而不是绝对的。德里达曾经将语言的理论解释为无限的"能指的嬉戏",将语言意义的理论解释为通过链条内部的差异的关系构筑的。

249

在现代社会理论的广阔范围内,差异已经开始充当这种研究语言的方法的范例,以及拒绝绝对意义或者,正如拉克罗和穆夫在此所说的,意义的"最终不动性"的标志。在他们论证过程的这一点上,他们引用了德里达在《文字与差异》中对话语概念的概括,作为"与我们的文本相符的"一种方法。德里达写道:

> 这就是语言入侵普遍的或然性的时刻[他提供尼采、弗洛伊德和海德格尔的著作作为现时的例证],在中心或者起源缺席的情况下,一切都变成话语的时刻——只要我们能够对这个词意见一致——这就是说,一个系统,其中的核心所指、原始或者先验所指,永远不是绝对地在场于一个差异的系统之外。先验所指的缺席无限地扩展了含义的范畴与嬉戏。[35]

因此，在拉克罗和穆夫看来，话语被"指定为一种主导话语性的领域，捕捉差异的流动，建构一个中心的努力"，而且他们将"这种部分固定的有特权的话语点"描述为节点(nodal points)，就拉康的说明的点(point de caption)而论(在链条中固定意义的有特权的能指)。[36]

在社会的不可能性的范围内，我们可以在拉克罗和穆夫的透视法中，发现对拉康和德里达的一种非常紧密、有力的融合。其形象和隐喻影响到心理分析、哲学和政治领域的划分，指导性的原则是分析永远－已经(当然，根本上)分裂和中心消解的事物与一致性的"缝合的"霸权构想之间的一种紧张关系，无论那种分裂和中心消解的事物是拉康式的心智(psyche)还是德里达作品中的含义(signification)。因此，拉克罗和穆夫得出结论："如果社会不能设法根据某个社会纯概念性的、被实行的形式固定自己，它虽然存在，也只是作为构造那种不可能性的一种努力。"[37]"社会"是社会之操作的不可能的客体，我们可以说，正如"詹姆士一世时期的想象态"充当政党之操作的空洞、虚幻的前景一样。

不令人满意的术语"新社会运动"

在他们将"社会"构造成一种不可能性的过程中，如果拉克罗和穆夫吸收其他后结构主义思想家的思想，例如德里达和拉康，那么甚至是他们最苛刻的批评者也将承认，在对"新社会运动"的分析中，拉克罗和穆夫创造性地、极具影响力地带来了政治思想的发展。目前人们对他们著作的浓厚兴趣的一个显然的解释是，它证明对学术分析和跨越左/右范畴的实际政治行为有重大影响的一个难题——附加在社会地位上

250

的,而不是其他的重要划分,例如性别、种族性、或年龄上的重量。

在学术战线上,我们已经见到了围绕这个话题的多样性的论争,大量地(不令人吃惊地)出现在马克思主义的社会学、政治学和经济学研究中。部分地讲,这些论争涉及到大规模的再理论化,这是将马克思自己的概念和叙词(descriptors)运用于其阶级结构和关系在继后的这个世纪已经发生根本变化的社会所要求的——这里可以示意性地指向围绕厄瑞柯·奥林·赖特(Erick Olin Wright)和喀什迪(Carchedi)关于阶级的著作,以及不断产生于普兰扎关于政治和阶级的著作、以经济学家史蒂夫·瑞斯尼科(Steve Resnick)和瑞柯·武尔夫(Rick Wolff)为先导的"再思考马克思主义"的革命的那些论争,当然,还可以提及在"理性选择的理论"的庇护下的那些重大发展,它继续横扫了我们也许仍然相当松散地称作马克思主义的领域。在所有这些论争中,始终存在着与非-阶级划分的现状紧密结合的一种可能性,但是(巧妙地表述这种状况)这在许多例子中仍然是一种可能,而不是一个与之搏斗的困难。

部分地说,围绕阶级的学术争论还在与女性主义著作,以及那些试图再思考阶级的人们著述的对话中发生,这种再思考不仅关系到民族认同和民族主义政治的较重要的关注,还关系到种族性和种族主义的问题。也许值得强调,对"阶级优先原则"的挑战在社会科学中已经变得多么丰富多彩:所有的思想流派现在都专心于住房或生命圈效应影响人们所抱定的假想的方式,这些假想是关于社会地位的决定效用的。所以看来非常清楚,对政治学进行新的、根本的理论化,对许多人将会有重大意义,在这个过程中,阶级的偶像因素被戏剧性地从它享有特权的地位上挪动了。(拉克罗和穆夫的著作为什么在文学批评理论中如此广泛地运用,这是一个更为复杂

的问题，我在此将不予讨论。）

在实际政治方面，《霸权与社会主义策略》无疑讨论了一个具有很强的针对性和重大意义的问题。这对于受到围攻的左派显然是极为真实的，在各种不同的语境中它一直不得不再思考的，不仅是其自己的阶级形象，还有它应该在更一般的“左的”政治中充当的角色，它在这样的政治中要与环境主义、同性恋权利、女性主义、反种族主义等等的主张竞争。我们无疑全都知道的，关于这个问题的争论近年来一直对左派关系非常重大。产生于这些政治上的某些相互影响的“联合政治”，正是该书在理论层面讨论的，其中近年来也许最著名的例子是杰西·杰克逊 1988 年的美国总统竞选。然而，考虑到一直是右派和中间派（确实是在英国和美国）曾经表达了这些新的联系和意义中的一些，我们根本就不应该假想这种现象局限于左派的政治。 251

出于对人们预言的他们正在走向右倾的指责的敏感，拉克罗和穆夫提出，他们关于社会地位的反偶像（iconoclasm）的主张为一种新的政治激进主义铺平了道路：

> 拒绝特许的断裂点，将斗争汇合进入一个统一的政治空间，以及，正相反，接受社会的多元性和不确定性，这在我们看来是两个根本的基础，由此可以建构起一种新的政治想象态，在根本上是自由意志论者的，就其目标而言比传统的左派更为野心勃勃，到了无止境的地步。[38]

在最基础的层面上，“新社会运动”的术语是不能令人满意的，对于拉克罗和穆夫等人，它对其自身的历史边缘性进行了编码。确切地说，这些是“新的”运动就在于它们不是阶级运动，而且只要我们使用那种指称的风格，这种回到阶级的参考将

保持在那里。正在被提及的是，新的对立以一种新奇的方式在与不断增加的众多社会关系的关系中得到表达的现象，拉克罗和穆夫试图将它历史性地置于1945年以后在劳动过程、国家和文化弥散方面的变化的网络之中。实际上，这个术语将如此多样的斗争聚集在一起，诸如"城市的、生态的、反－独裁统治的、反－制度的、女性主义的、反－种族主义的、种族的、地域性的，或性的少数的"斗争。[39]拉克罗和穆夫在这些斗争中看到了范围广阔的场所中的对立的表达，这些对立超越了马克思主义一直将阶级冲突置于其中的传统的工作场所，例如，他们指出消费、服务和生活环境就是发生这些新冲突的场所。

除了将这样的对立扩展到远远超过了马克思主义的分析中通常运作的界限，他们还指出，战后（西方、工业资本主义）社会的官僚机构化已经产生了规范社会关系的新的形式。因此，他们改造了福柯与唐兹罗(Donzelot)的论点，将"原来一直被认为是私人领域的构成部分的社会关系中多种形式性的警戒与规则的强迫接受"的过程，看作是战后官僚机构化的"后果"。[40]承认了围绕着"福利国家"语境中的政治对抗的、人们熟知的政治上的含混不清，拉克罗和穆夫在作用于这样的斗争的各种因素中看到了得到全新表达的社会"权利"的一片广阔天地。在某种意义上，"公正"和"平等"这样的范畴，已经从他们的自由主义的语境中提升了，在民主政治的话语中得到表达。拉克罗和穆夫在此断定，商品化(commodification)和官僚机构化，以及自由－民主的政治意识形态的再表述，这些形成了我们应该在其中理解社会冲突的扩大和新政治主体的构成的语境，他们反过来又将其描述为"民主革命深化的一个契机"。[41]

252

不过，他们补充指出，新的"战后时期的霸权形态"的第三

个方面起着重要的作用：大众转播发展和传统的文化同一性的消退。在文化大众化的含混不清中，拉克罗和穆夫看见了社会生活的一种总体的同质化(homogenization)；这种文化的大众化将主体作为理论上平等的消费者进行质询，而且还提供了一些具有颠覆的可能性的要素。在一个非常有趣的段落中，他们使人们明白这个事实：与这种现象的对抗倾向于采取"特殊主义的增殖"(proliferation of particularisms)和"'差异'的限价"(valorization of differences)的形式，尤其是那些适合产生新的文化同一性的。在这些对自治的要求中，由于经常受到左派对他们的显然的个人主义的蔑视，拉克罗和穆夫发现了对"自由"之要求的一种再表述——民主的想象态的核心主题之一。[42]

一般地考虑拉克罗和穆夫的论证，人们也许想提请注意对他们描述为"等同之逻辑"(the logic of equivalence)的东西的着重的强调。这可以作如下解释：法国革命是民主性想象态的发展过程中一个重要契机，因为它结束了一个等级森严的社会秩序("受到一种神学－政治的逻辑的统治，按照这种逻辑，社会秩序的基础在于神的意志")，在该秩序中，政治话语只可能是不平等的重复和再生产。(这方面的一个值得注意的例子是那首臭名昭著的英国赞美诗"富人在他的城堡中，/穷人在他的大门前，/上帝造了他们，有高低贵贱，/并且预定了他们的财产。")在此让我引用拉克罗和穆夫的一个关键的句子："这种与旧政体的决裂以人权宣言为象征，将会提供话语的条件，使得可能将不同形式的不平等看作不合法的和反自然的，从而把它们变成以压迫的形式存在的等同物。"[43]于是"等同之逻辑"诞生了：我们已经离开了主体有差别地，但是命中注定地被置于其中的社会秩序，到了民主的构想在其中能够用一种政治话语自我表达的社会秩序，该话语

253

将那些有区别的定位当作斗争的客体。所以民主革命带来了一种等同之逻辑，一种对主体进行比较的逻辑，从根本上说，这些主体被看作等同的事物，通过其关于"权利"、"自由"和"平等"的新的话语。

拉克罗和穆夫所使用的"等同"的概念本质上存在着含混不清之处。首先，不清楚民主想象态的"反－自然的"因素如何能够运作，而不会落入他们一直痛惜的人道主义和本质主义之中。其次，"等同"是否被认为类似于"平等"（有时这得到了暗示），或者，拉克罗和穆夫的等同之逻辑，是否参考了化学用法上的等值，即指化合价中元素质量的相等，这里存在着一个更令人困惑的含混之处。这将强调等价的观念，但同时引入平等与——准确地说——差异的紧张关系，这种紧张关系难以与民主的平等的"一人一票"[原文如此]的逻辑相符。

然而，在等同之逻辑的一个核心点上不存在含混不清，这就是在民主想象态的优先的范畴方面阶级所占有的次要的位置。拉克罗和穆夫写道，社会主义的要求不仅是"内在于民主革命的一个契机"，而且"只有在后者建立的等同逻辑的基础上才是可以理解的"。[44]他们早些时候写到马克思，说他曾经试图再思考按照一种新原则——阶级的原则——进行社会划分，但是这从一开始就遭到"一种极端的不充分性"的暗中破坏，这种不充分性源于"阶级对抗不能够将整体性的社会实体(social body)分成两个敌对的阵营"；而且他们评论道，马克思的社会学预言（关于资本主义社会日益两极分化的）是构想简单化的未来的人类社会的努力，这在马克思自己的时代并不适合粗糙的阶级－简化的模式。[45]这样，一般来说，我们将马克思主义对阶级的关注解释为政治需要的一种表达，其先决条件在于上一个世纪的民主革命。因此拉克罗和穆夫认为，不需要随之而来的敌对，也不需要表达受他们压迫的那些人

的需要的“新的”社会运动，在社会阶级是一个创建原则的基础上让位于阶级。根据他们的分析，在许多矛盾中只有一个可以在民主政治话语的界限之内得到表达。 254

后－马克思主义、话语和意识形态

在思考《霸权与社会主义策略》提出的问题时，好几个重要的动因自动呈现出来。我有两个原因非常认真地对待他对马克思主义的批判，两个都涉及马克思主义的论争长久未决的难点：第一个是社会阶级的问题，在某种政治环境中，除了极右和极左的教条主义者以外，每个人都日益清楚，社会的不平等现象和政治上的差异，简直不能看似真实地被包容在阶级的问题之下，或者简化为阶级的问题。因此任何倡导思考这些不同的政治斗争的新方法的努力，都应该受到欢迎并被考虑。

第二，拉克罗和穆夫的论证专注于如何将意识形态的概念理论化这个令人烦恼的问题，尽管不是以可以预言的方式（这一点我将要做出解释）。我说这个问题令人烦恼，但是其令人烦恼之处却有着特殊的历史，对一些人将会比对另一些人更加突出。粗略地说，在女性主义的“社会主义的”版本中，存在着一种使用意识形态的概念对资本主义社会的妇女压迫进行理论化的企图，但是这一直是成问题的，因为那种理论本身被嵌入到了一种分析之中，这种分析不仅主张/假定阶级的优先权，而且通常用诸如“基础与上层建筑”的隐喻依照决定论的模式解释意识形态。接踵而来的问题是由我较早的一本书中的论点提出的，在那本书中，根据约翰纳·布里纳（Johnna Brenner）和玛丽亚·拉玛斯（Maria Ramas）的观点，“意识形态

是白瑞特的解围之神，她逃避马克思主义－还原论/二元论，和社会主义－女性主义思潮的唯心主义绝境的途径”。他们以及其他批评家想要知道，什么是压迫妇女的这种意识形态——在资本主义社会中——的物质基础呢？[46]拉克罗和穆夫拒绝马克思主义的“阶级－本质主义的”逻辑，提供了反对马克思主义分析中自动给予阶级特权的许多论点，正好（虽然是颇受争议地）击中了这个问题的要害。

这部分地是“阶级政治学”的一次危机，而且，正如理查德·赖特在一篇评论中曾经提到巴莉·韩德斯和艾伦·伍德的不同反响那样，它产生了两种性质相反的反应：一种已经去掉理论虚饰的马克思主义模式的实用主义的阶级研究方法，和对正统阶级政治学的重新肯定。[47]极性得以发展的原因是，支持与阶级有关的性的复杂性和特殊性，反对关于阶级的所谓被一般承认的真理，详细进行这种论争的立场是不值得羡慕的，而且这种论争的“中心”正被日益抽空。试图调和阶级和性的主张之间冲突的理论模式，无论它们以何种方式出现在社会科学中，已经证明不等同于处理“更新的”（对某些人而言）关于种族划分和种族主义的问题。这种不等同并不是没有意义的。我在别处曾经提出，仿佛现存的社会结构理论一直不那么能够将系统的不平等的第三个中心线整合进它们的概念图，因为它们已经背负了思考阶级与性别之间相互关系的努力的重担。相对照，很容易使人注意到没有融合这三种利益（阶级、种族和性别的“神圣三一律”）的著作真正的剧增，在学科和类型方面，这些结构的/形态学的限制阻止不了对新问题的探索。[48]

255

拉克罗早先著作中拒绝政治的意识形态“阶级归属”向度的总体取向，已经证明是以细微差别的方式思考政治话语的有效框架，在此补充这一点也许是有意义的。例如，我先前已

经提到了柯琳·梅尔瑟和斯图亚特·豪尔等人的那部著作对民族主义（葛兰西式的"民族的－人民的"）、爱国主义和撒切尔主义之研究的影响。"政治话语"的观念，作为一个可以容纳各种派别得以表达的需求和利益的概念，开辟了性分析的道路；根据定义，这种分析被边缘化地归属于有关政治意识形态的"阶级反映"的思想派别。松散地汲取了"早期拉克罗"的思想，我们确实曾经将好几种当代政治话语的分析看作是性的：它们考虑的是，例如，女性主义和反－女性主义、"家庭"和性的构造、或者妇女生殖权的表达与拒绝，出现在这些话语中的方式。[49]

然而，《霸权与社会主义策略》在多大程度上确实完成了其彻底拆解阶级特权的反偶像崇拜构想，这还有待考察。这样说，并不是廉价地重视"逮住你使用社会这个词"一类的东西，而是处理一个更为严肃的问题，它是在与多数后结构主义著作的关系中浮出水面的。这是在正被讨论的文本中的其他地方曾被明确否决的要素（往往是后现代主义者们称之为"元－叙事"的那种）的侵入，或伪装起来的回归。

就拉克罗和穆夫而论，我们在此回到他们的后－马克思主义的问题。例如，在他们陈述战后社会秩序霸权的转化的那部分论证中，他们将新的社会对立的出现及其表达定位于新社会运动。[50]远远不是同意"偶然性"的逻辑，他们的命题的顺序，以及命题中得到说明的因果律的模式，完全具有马克思主义思想的传统模式的特征。如果我们先考虑论证的顺序，那么令人惊异的是——在他们对新的霸权的社会形态的历史性重构中——他们首先自动地转移到"经济的观点"，并借鉴米歇尔·阿吉里塔的著作，根据商品化这个最为正统的马克思主义的概念，对其进行分析。然后我们对环境和城市问题的争论作简单的登记，尽管，有趣的是，这里的论证并非借

256

助任何等同于商品化的概念进行的。接着(对比起来,我们发现官僚机构化的概念被调动起来了)拉克罗和穆夫实际上转移到了国家,然后又到了政治的表达和自由民主意识形态的重新表述。经典马克思主义的分析顺序——经济、国家、意识形态、“文化”——再加上大众传播的“重要方面”及其新的文化形式,于是得到了彻底的完成。所以,无论他们对作为“本质主义的最后堡垒”的经济持有什么样的理论上的异议,千真万确的是,在书中少见的提供了真正的社会/历史说明的地方之一,它按照自身的安排再生产了那种经济主义的和决定论的逻辑。

在这一点上,论证的内容也是如此。这个时期关于资本主义发展的命题关系到资本主义关系扩充进入先前的非资本主义的范围,但是它停留在非同寻常地将资本主义解释为是关于“商品化”的,但不必关于劳/资矛盾的经典。他们写道:“当今,个体之被迫服从于资本,不仅作为劳动力的卖方,而且通过合并进入众多的其他社会关系:文化、休闲、疾病、教育、性欲乃至死亡。实际上不存在任何的个体或集体生活的领域,能够逃避资本主义的关系。”[51]对这个现象的整个讨论之所以有趣,是因为它无批判地表达着马克思主义在对这个历史过程的解读,这种解读长期受到挑战——一方面来自福柯/唐兹罗对待社会的历史性显现的见解,另一方面来自女性主义所坚持的非-资本主义的权力关系作用于“私人领域”的观点。[52]所以,虽然拉克罗和穆夫在女性主义的方向上做出了姿态,提到了传统社会网络中妇女的从属地位,但是他们对福利国家和劳动力的再生产却采用高度“功能主义的”、“还原论的”、经典正统的马克思主义的表述,这曾经受到女性主义者的毫不含糊的批评。关于他们对“资本主义”的解释,有趣的是它在论证中依然是基本的、未界定的代理人——可是这是

一个他们在一般条件下对其存在表示异议的代理人。

如果所有这一切等于说拉克罗和穆夫"仍然太马克思主义"——兰德利和麦柯利安对该文本的解读中所持的一种态度[53]——那么它也是一种远离对该书的众多反响之通常要旨的一声叫喊。这些反响的大多数都采取了依照马克思主义的观点与拉克罗和穆夫的论点的背叛进行论战的形式。艾伦·伍德,随便地以她的一个批评为例,指责他们"不仅惊人地误读了马克思,而且论述实质上也是失败的"。[54]许多这些论争牵涉到赞美诗般地重述阶级对于马克思主义理论与实践的首要地位,尽管我对此不感兴趣,但是某些问题值得简单地加以概括。其中之一就是唯物论的问题,以及拉克罗和穆夫对话语/非-话语的区别的否决,是否必然使他们变得倾向于"唯心主义"的问题。我在前面已经暗示这是不会的,并且他们对话语范畴的运用,与人们喜欢称作"实在的世界"的东西相比,是情有可原的;需要指出的基本点是,话语是"实在的"。在他们对诺曼·格拉斯的批评做出的回答中,拉克罗和穆夫用一些例证解释了他们使用"话语"这个术语的意义,它在书中被界定为产生于表达实践的结构化的整体性。但这首先是某种误解的来源,因为他们包括在话语范畴中的既有语言的又有非-语言的现象,话语不是一个文本、讲话或类似的东西。该术语主要与意义有关,可是他们提供了关于足球的例证(格拉斯觉得它"屈尊俯就"但别人却觉得它有用):

> 如果我在街上踢一个球形的物体,或者如果我在足球场上踢一只球,两者的物理事实是同样的,但其意义则不同。只有在与其他物体建立了一个关系系统的程度上,那个物体才是一只足球,而且这些关系并不是仅仅靠物体的可资参考的物质性提供的,相反,是在社会中构成

的。[55]

这个例证之所以有帮助，就在于它回答了那些认为自己对话语这个术语的使用在某些方面威胁到了本体论的现实的人们：他们不怀疑可资参考的物质性（“一个物体的话语特征，不会以任何手段意味着将自己的存在变成问题”），但却坚持认为，理解物体的意义必须通过对它们在社会性构成规则的系统（或话语）中的位置的理解才能达到。我们可以补充说，应用于足球的一切，还可以应用于坦克、警马、监狱、战斗轰炸机、以及压制工人阶级的任何别的物质的附属物。拉克罗和穆夫并不是将一切“瓦解”或“消解”成话语：他们是在强调，除258 非将话语的范畴语境化，我们不能理解或考虑非－话语的事物，无论它们是科学的、政治的或无论什么话语。

与此相关的是相对主义的问题。人们有时假定，拉克罗和穆夫一定采取的是一种认识论的相对主义的姿态，但是情形并非如此。可以不困难地指明的是，虽然“真理”永远在理论上取决于他们参考框架中的语境，在他们自己的理论话语中却不乏真理的主张。这里一个有趣的例子是考虑他们对意识形态问题的处理，根据真正的利益分配、正确的意识等等而形成的长期悬而未决的难题。拉克罗和穆夫对认识论的安全性的迷恋达到这种地步，以至于他们甚至在他们自己模式的期限内，采纳了那个旧的谜语：如果人们不认为他们受到了压迫，是否可以说它们受到了压迫呢？这是一个关于他们在“从属”与“压迫”之间划定的令人迷惑的区别的话题：前者简单地标明社会主体之间的一系列有区别的地位，而后者则要求外在于话语的一个点，从这个点——为了让“压迫”存在——从属的话语可以被中断。仅仅为了那些仍然将相对主义看作与赋予话语的事物以特权挂钩的人们，让我引用他们对“统治的

关系"的界定："从外在于这些关系的某个社会主体的角度，或者根据该主体的判断，被认为是不合法的……那些关系"。[56]这些自信的陈述，远远不是"相对主义的"，是从外在的评判主体的立场而不是法官的立场自然地表达的，在难以根据认识论证明其合法性方面作过了头。

所以，发现拉克罗和穆夫为我们提供对意识形态的"批判的"、"认识论的"观点的辩护，也许不会令人吃惊，不过这当然是从根本上重新表述的一种辩护。在《霸权与社会主义策略》的论证中，有些地方可以说对于拉克罗和穆夫，某件事情"本质上"是某种特性，而且这是一个重要的识别。认识论与我曾指出的关于意识形态的一般关注之间交互作用的一个关键点，可以在拉克罗的文章《社会的不可能性》的结论中找到。在此拉克罗阐述了他们的"反－本质主义"的坚实的认识论基础："离开了曲解的概念我们是行不通的，正好因为'社会主体的同一性和同质性是一种幻想'的断言，如果不引人曲解的范畴，就不能得到表述。"因此，拉克罗断定，意识形态的范畴和曲解的范畴都能够得到保留，但是通过颠倒其传统内容的做法：他提出，"意识形态的事物可能不会包括对绝对本质[对于真正的阶级利益而言的一种幻想]的曲解，而是正好相反，它可能包括对任何确定性的不稳定性、任何最终缝合的不可能性的不承认（non－recognition）。"[57]在此提出的真实命题——意识形态是将闭合强加给人类社会的一种徒劳的努力，该社会的本质特征是差异的无限嬉戏与人和最终意义之确定的不可能性——因此在一个框架中得到表达，其中，马克思主义内部知识与意识形态的"曲解"之间的传统区分被（对有些人而言，荒谬地）保留了下来。

259

一般而论，对于马克思主义者，通过拉克罗和穆夫的眼睛看一看世界也许会是件好事，即使仅仅是在实验的（但这将必

需是思想开明的)阶段。这确实是一个不同的地方；姑且不论所有关于他们命题的精确的、详细的论证，人们会产生的感觉是，这些人一天早晨醒来，并且简直就以不同的方式看待"社会"。这是对保罗·赫斯特所作的他自己与阿尔都塞之间区别的一种可能的阐释："他构思社会关系……而我却考虑社会关系……。"使得这个片断有趣的，是对一个简单的观点的不同的断言，它轻描淡写又深思熟虑，只有对权威的一点暗示。过去人们就此进行了许多争论，但今天则只存在视野的而不是看法的差异。

也许人们可以与智商测试所依赖的标准曲线作一个类比。让我们暂时避开有关智商测试是不是受到文化的限制，或者是种族主义的，这些千头万绪的问题的沼泽，考虑更为根本的问题：智力是否在倒退到平均值的"正常分配"的基础上存在于全体人民身上。严格地说，这不能也不可能得到证明，但是人们仍不断地在只有这种假定是真实的时候才有意义的基础上"测量智商"。拉克罗和穆夫的某些论点，可以在它们是否充分准确的层面上(如果你愿意，智商测试在自身条件内是否客观的层面上)得到回应，但是他们的某些论点具有"后-解构主义"的特征，因为他们将我们提升到我们在其中开始(否认、或怀疑、提出标准曲线、因此消解整个任务的合法性)的参考框架之外。这类论证最有趣的例子，是《霸权与社会主义策略》对社会语境中的"肯定性"与"否定性"问题的讨论，我正想将讨论转向这里。

如果遇到否定性用法的"肯定的"(positive)这个词，那将是非同寻常地令人烦恼。但在拉克罗和穆夫的文本中，情况正是如此。倡导一个"超越社会的肯定性"的运动意味着什么呢？我在前文曾试图说明这在"社会"的不可能性，和社交永远是缝合的努力而不是彻底的闭合之命题的语境中意味着什

么。然而，更一般地说，拉克罗和穆夫与现代哲学的一部分协调一致，这可以归在这些标题下：对否定性的欢庆、某种虚无主义、因破坏/解构主义而高兴、对无意义的强调。正如书中提到的那样，所有这些思潮都可以在现代欧洲哲学中找到，从萨特的存在主义到海德格尔、尼采的著作和维特根斯坦的部分著作中，现象学传统的更“消极的”方面。在这种意义上，当代后-结构主义在20世纪欧洲哲学中有着很长的历史，而这就是我们需要在其中解读拉克罗和穆夫的语境。他们的独特性就在于，一个通过这些思想透镜对马克思主义传统的政治思潮进行严格的重新对接或重新解读的计划。 260

马克思主义转达了这种消极世界观的某些要素，可是，正相反，就其方向性而论，它大体上是廷帕纳罗(Timpanaro)曾经称作的“必胜主义”，这种认识在拉克罗和穆夫的计划中居于核心地位。马克思主义产生于一个[欧洲文化]有信心的时期，甚至是一个帝国主义的时期，而且它按照马克思关于人的本性与人类劳动的创建性思想，说出了那种对自然界的“维多利亚式的”意义上的征服。[58]正如拉克罗所言：“拒不承认这种统治/透明/唯理论的向度存在于马克思主义，这也许是荒谬可笑的。”颇为让人消除疑虑地，拉克罗总结了他觉得令人鼓舞的马克思主义的“消极的”向度(否定性、斗争、对抗性、不透明性、意识形态、实在与感觉之间的差距)，解释说，为了让这种解读成为可能，人们不得不忽视至少一半的马克思著作。[59]正是因为这个原因，《霸权与社会主义策略》才是“后-马克思主义的”。在我现在正从中引用的、稍晚的一篇文章中，拉克罗将这种消极的向度看作是创建性的：“它[否定性的契机]在理论话语中只是昙花一现，仅仅片刻之后便消解成了将它重新吸收的完全的积极性：作为其部分过程之总和的历史和社会的积极性、作为历史动力的主体——社会各阶级

——的积极性。"[60]拉克罗在此的语气是哀歌体的，当然他接着提到斯大林，说他是肯定马克思主义中的积极性的终点。

毫无疑问，"积极性"的批判与本质主义思潮的批判，是对广泛多样性的思潮的更广泛的挑战的两个方面，拉克罗和穆夫将他们应用于马克思主义。我刚才提到的那篇文章，实际上是拉克罗对马克思主义(现在是后－马克思主义)与心理分析的这种"解读"之间比较点的一种思考。在此，拉克罗提供了拉克罗/穆夫的霸权概念(变位、缝合的努力)，与拉康的"短缺"概念之间的一种联系，而且他还推荐了后马克思主义与心理分析，"围绕着作为不均匀和变位之逻辑的能指的逻辑"[61]的一种可能的汇合。然而，拉克罗在这一点上没有提到的是，心里分析的这种解读要求我们忽视不仅是一半而几乎是所有的"心理分析"，而且要采取一种严格地拉康式的阐释。因为大约百分之九十的心理分析承载着本质主义的沉重负担，而且它实际上只是被剥去了这些积极性的理论的拉康式的重写。因此讨论"后－心理分析"与后－马克思主义的汇合可能会更为适当。

261

在这一点上，我们可以转向查尔斯·詹克斯(Charles Jencks)对混合的术语"后现代主义"带来的"荒谬的二元论"所作的有用的评论；他写道：它同时既是现代主义的延续，又是它的超越。[62]拉克罗和穆夫也是如此；他们的著作在某些方面依然深陷于马克思主义的框架，而在另外一些方面，又突然进入一个全然不同的哲学参考框架。如果你推断说，马克思主义的"格言"，尤其是与阶级、意识形态和政治话语之间关系有关的，在当代世界并非不证自明地正确，那么他们对马克思主义的阶级本质论的挑战，将会表征马克思主义模式的——相当可观的破裂，甚至崩溃。

注 释:

[1] 安东尼奥·葛兰西:《狱中札记选》,伦敦 1976 年版,第 376－7 页。

[2] 同上,第 325－6 页。

[3] 同上。

[4] 安东尼奥·葛兰西:《文化论述选》,伦敦 1985 年版。

[5] 佩瑞·安德森:《安东尼奥·葛兰西的自相矛盾》,见《新左派评论》第 100 期,1976－1977 年。

[6] 斯图亚特·豪尔等:《政治与意识形态:葛兰西》,当代文化研究中心,《论意识形态》,伦敦 1984 年版,最初发表与《文化研究工作论文》第 10 期,1977 年。

[7] 安德森:《安东尼奥·葛兰西的自相矛盾》,第 49 页。

[8] 斯图亚特·豪尔:《再思考"基础与上层建筑"的隐喻》,见乔恩·布龙菲尔德(编):《阶级、霸权和政党》,伦敦 1977 年版,第 65－6 页。

[9] 厄内斯托·拉克劳:《马克思主义理论中的政治与意识形态:资本主义、法西斯主义、民粹主义》,伦敦 1977 年版;和《霸权与社会策略》,伦敦 1985 年版。

[10] 参阅米歇尔·巴瑞特:《当今妇女的压迫:马克思主义遭遇女性主义》(伦敦 1988 年版,第 23 页及其后)中将还原论作为妇女压迫的马克思主义"解释"的重要问题所做的讨论。一个更近的倾向是清除整个有关还原论的问题,不再聚焦于经典马克思主义特有的预先假定的利益,参阅巴利·汉德斯:《还原论的问题》,见《政治与阶级分析》,牛津 1987 年版,和里斯·约翰斯通:《阶级与政治的意识形态:一个非－还原论的解决办法?》,见《马克思主义、阶级分析和社会主义多元论》,伦敦 1986 年版。

[11] 拉克罗:《政治与意识形态》,第 113 页。

[12] 同上,第 142 页。

[13] 同上,第 135 页。

[14] 同上,第 108－9 页。

[15] 柯琳·梅尔瑟:《法西斯主义意识形态》,见詹姆斯·唐纳尔德

262

和斯图亚特·豪尔(编):《政治与意识形态》,开放大学出版社1986年版,第237页。

[16] 参阅斯图亚特·豪尔和马丁·雅各(编):《撒切尔主义的政治》,伦敦1983年版;尤其是豪尔的文章《真正的发展权的展示》;斯图亚特·豪尔:《走向复兴的艰苦历程》,伦敦1988年版。

[17] 豪尔:《真正的发展权的展示》,第29页。

[18] 豪尔:《独裁主义的民粹主义:一个回答》,见《新左派评论》第151期,1985年,第119页。

[19] 鲍伯·约瑟浦等:《独裁主义的民粹主义,两个民族与撒切尔主义》,见《新左派评论》第147期,1984年。

[20] 豪尔:《独裁主义的民粹主义:一个回答》,第120页。

[21] 拉克罗:《政治与意识形态》,第60-61页。

[22] 例如,参阅艾伦·梅克信·伍德:《退出阶级:一种新的"真正的"社会主义》,伦敦1986年版;诺曼·葛拉斯:《后马克思主义吗?》,见《新左派评论》第163期,1987年。

[23] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第2页。

[24]"根据雅各·拉康给予这个术语的意义(而且一般实际运用的):心理分析领域的三个基本秩序之一,即真实、象征、想象态……"。关于这个概念的进一步阐释,参阅J. 莱普兰其和J. B. 彭塔里斯:《心理分析的语言》,伦敦1973年版,第210页。

[25] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第67页。

[26] 同上。

[27] 厄内斯特·拉克罗:《社会的不可能性》,见《加拿大政治社会理论杂志》第7卷,1983年第1、2期。

[28] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第二部分;雅各·德里达:《论文字学》,巴尔的摩1974年版,第158页。

[29] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第111页。

[30] 约翰·乌利,在萨里大学未发表的演讲,1990年。

[31] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第105页。

[32] 同上,第88页,注释1。

[33] 多纳·兰德利和杰拉德·麦柯利安:《解读拉克罗和穆夫》,即

出。

[34] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第 88 页,注释 1。

[35] 同上,第 112 页;雅各·德里达:《解构、符号与嬉戏》,《文字与差异》,伦敦 1978 年版,第 280 页。

[36] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第 112 页。

[37] 同上。

[38] 同上,第 152 页。

[39] 同上,第 159 页。

[40] 同上,第 162 页;同样参阅雅各·唐兹罗:《家庭的管制》,伦敦 1980 年版。

[41] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第 163 页。

[42] 同上,第 164 页。

[43] 同上,第 155 页。

[44] 同上,第 156 页。

[45] 同上,第 151 页。

[46] 约翰纳·布里纳和玛丽亚·拉玛斯:《再思考妇女压迫》,见《新左派评论》第 144 期,1984 年,第 68－9 页。

[47] 理查德·赖特:《再思考马克思主义》,1988 年第 1、2 期,第 170 页。

[48] 白瑞特:《当今妇女的压迫》,第 x 页。

[49] 参阅斯图亚特·豪尔的著作,尤其是《撒切尔主义的政治》;吉尔·赛德尔(编):《权利的本质》,阿姆斯特丹 1988 年版;鲁思·勒维塔斯(编):《新权利的意识形态》;和米开尔·简等人:《魁北克的民族主义和女性主义》,见 R. 汉密尔顿和 M. 白瑞特(编):《多样性的政治》,伦敦 1986 年版。

263

[50] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第 160 页及其后。

[51] 同上,第 161 页。

[52] 唐兹罗:《家庭的管制》;列奥诺尔·戴维多夫和凯瑟琳·豪尔,对"私人领域"的性别特点做出了不同的说明,见《家庭财富》,伦敦 1987 年版。

[53] 兰德利和麦柯利安:《解读拉克罗和穆夫》。

[54] 伍德:《退出阶级》,第 59 页。

[55] 拉克罗和穆夫:《无需辩解的后-马克思主义》(给予诺曼·拉各斯的回答),《新左派评论》第 166 期,1987 年,第 82 页。

[56] 拉克罗和穆夫:《霸权与社会主义策略》,第 154 页;另外参阅理查德·罗尔蒂:《实用主义的后果》,明尼阿波利斯 1982 年版,第 177 页。

[57] 拉克罗:《社会的不可能性》,第 24 页。

[58] 参阅色巴斯提阿诺·廷帕纳罗:《论唯物论》,伦敦 1980 年版。

[59] 拉克罗:《心理分析与马克思主义》,见《心理分析的试验》(弗朗索瓦·墨尔扎主编),芝加哥大学出版社 1988 年版,第 143 页。

[60] 同上,第 142 页。

[61] 同上,第 144 页。

[62] 查尔斯·詹克斯:《何谓后-现代主义?》,伦敦 1986 年版,第 7

264 页。

第十二章 信念与普通生活:一次访谈录

皮埃尔·布尔迪厄与特瑞·伊格尔顿

特瑞·伊格尔顿 哈罗,欢迎。* (皮埃尔·布尔迪厄和我将要讨论我们的新著中的某些话题,首先是他的《语言与符号权力》,但也有我的《意识形态》。[1] 然后我们将请您提出问题和意见。

我想向您表示欢迎,皮埃尔,这是您对本国难得的一次访问。我们很高兴见到你并得到这些翻译过来的文章。你著作的话题之一是,语言是——也许更是——权力和行动而不仅仅是交流的工具。这是一个贯穿你在该书中所写的一切的话题,它使你对任何纯粹的符号学持彻底的敌对态度。你想考虑你所称作的"言语产成的社会条件",以及,我猜想,言语接受的条件。换句话说,你在证明谈话、话语中要紧的不是语言本身固有的某种权力,而是支持它的那种权威或合法性。这使得你调动了,我认为,我们许多人在你的其他著作中所熟悉的概念——例如"符号权力"(symbolic power)、"符号暴力"(symbolic violence)、"语言资本"(linguistic capital)等等。我想请教你我说的是否正确,并请你解释一下这些程序如何与

---

* 以下是一篇经过编辑的皮埃尔·布尔迪厄与特瑞·伊格尔顿之间的谈话记录,是《观念谈》系列中的一次,1991年5月15日在伦敦当代艺术学院进行。

意识形态联系起来——它们是同义词，或者你认为意识形态是某种极为不同的东西吗？意识形态的概念有时确实突然出现在你的著作中，但是在这本书中它不是关注的焦点。

265

皮埃尔·布尔迪厄 感谢你对拙著所说的一切；您只用几句话就总结了其主旨，所以我回答这个问题就容易些。实际上，我意在避免使用"意识形态"这个词，因为，正如你的书所证明的，它往往被人误用，或者以非常含糊的方式使用。它好像传达了某种不名誉的意味。将某个陈述描述为意识形态的往往是一种侮辱，因此这种归类本身变成了一件符号控制(symbolic domination)的工具。我曾试图用"符号控制"、"符号权力"、"符号暴力"一类的概念代替意识形态的概念，旨在试图控制意识形态的某些用法，或滥用。通过符号暴力的概念，我试图让一种未被注意的日常的暴力变得显而易见。比如，此刻在这个会堂中我觉得非常畏缩，我很焦急，难以表达我的思想。我正处于一种强烈的符号暴力之下，它关系到这个事实：我无法驾驭语言，我面对这些观众感到不安。我认为意识形态的概念不可能转达这种意思，或者只以一种更为一般的方式转达。有时我们必须对概念进行刷新——首先，要更准确，其次，要使之更具活力。我确信您也赞同下述观点，意识形态的概念受到了如此的使用与滥用，结果再也不起作用了。我们不再信任它；比如在政治用法上，拥有更行之有效的概念显得更为重要。

伊格尔顿 这样一来我就得解释我为什么仍然写关于意识形态方面的东西，尽管我赞同你就这个概念常有的含混所说的一切，并且有许多种关于意识形态的概念正在流通。部分地说，拙著就是澄清这个概念的一种努力。我还认为，意识形态的概念之所以看起来是多余的，这是有其原因的，而且我在书中也试图考虑这些原因。一个原因是，意识形态的理论

也许看起来依赖于关于表征的概念，而某些表征模式已经受到了怀疑，因此，人们认为，意识形态的概念也是如此。另外一个原因——也许更为有趣的一个——是，人们常常觉得，为了将某种形式的思想识别为意识形态的，你也许需要拥有通往绝对真理的某种途径。如果绝对真理的思想受到怀疑，那么意识形态的概念似乎会随之失败。

意识形态不再是一个流行的概念还有两个原因。一个是曾经被称作"受到启蒙的虚假意识"东西，也就是在后现代时期我们不过在虚假的意识之下劳动的思想显得过于简单，所以人们实际上悲观、敏锐地意识到它们的价值，远远超过可能使人想到的。这再一次使人们对意识形态的概念产生怀疑。266 最后，使得系统运行的与其说是修辞或话语，不如说好像是其自身的逻辑：发达的资本主义完全靠自己运行，不再需要通过意识得到确认，而是以某种方式确保其自身的再生产。我实际上无法确定所有这些是否足以摆脱意识形态的概念。我承认在那些不同的要点中存在一种力量，但是我猜想我想保留意识形态概念的一个原因是，我确实认为存在某种对应于虚假意识的概念的东西，而在这一点上我对你的大作很感兴趣。我可不可以这样说：当您使用像信念(doxa)、自发的信仰或看法这样的概念时，在某种意义上，它们是作为意识形态的概念而起作用的，就在于信念也许看来是毋庸置疑，非常正常的。另一方面，这是否允许你在实际上维持非正义的权力系统的虚假意识或主张的意义上谈论虚假意识呢？您是否只想根据归化(naturalization)或者一般化来谈论虚假意识，或者您是否想在更为认识论的意义上谈论虚假或真实思想与社会现实的关系呢？

布尔迪厄　我赞同你的推论的第一部分——您对意识形态概念表示的怀疑。我赞成你的反对的理由，并且可以对其

进行详述。尤其是，我认为意识形态概念的主要用法之一是，将科学家与其他人有效地区分开来。例如，阿尔都塞以及那些受他影响的人们，非常粗暴地以象征的手法使用了这个概念。他们将它用作一种宗教概念，人们必须借助它才能一步步地攀登到真理，而永远也不能确信达到了真正的马克思主义的理论。这位理论家能够说"你是一位意识形态专家"。例如，阿尔都塞可能会轻蔑地谈到"所谓的社会科学"。这是使真正的知识——科学的持有者——和虚假意识之间不可见的分离变得显而易见的一种方式。我认为，这是非常贵族化的，当然，我不喜欢"意识形态"这个词的原因之一，就是因为阿尔都塞的贵族化的思想。

所以现在让我们接着进入更熟悉的范围：我为什么认为信念的概念更为有效？许多按照马克思主义的传统被称作意识形态的东西，实际上以一种非常模糊的方式运作。例如，我可以说所有的学术系统，所有的教育系统，都是一种意识形态的机构；它们是生产个人资本的不平等分配的机构，并且使得这种生产合法化。这样的机构是无意识的。它们被人接受，那是某种非常强大的东西；但在我看来，不是按照作为表征、作为虚假意识的意识形态的传统定义来领会的。我认为，马克思主义实际上仍然是一种笛卡尔式的哲学，按照这种哲学，你有一个有意识的代理人，他是一位学者，学识渊博之人，而其他人都是没有机会接近意识的人。我们已经谈了太多的意识，太多地根据表征谈论它。人类社会不是按照意识运行的；它是按照实践、机制等等运行的。使用了信念的概念，我们接受许多事物而不需了解它们，这就是被称作意识形态的东西。在我看来，我们必须用一种变化的哲学来工作。我们必须离开马克思主义传统的笛卡尔式的哲学，走向一种不同的哲学，按照这种哲学，代理人不是有意识地指向事物，或者错误地受

267

到虚假表征的引导。我认为这一切都是错误的，我不相信它。

伊格尔顿 如果我理解了你的意思，那么信念的概念就是也许可以称作一种更为恰当的意识形态理论。但是我对这种重新的表述有两个忧虑，我想就此解释一下。首先，信念的概念强调思想观念的归化。虽然这确实允许你考虑无意识的机制，断言所有的符号暴力或意识形态实际上得到了归化，这难道不是过于简单了吗？这就是，难道人们不能在某个方面对这些价值与信仰更加挑剔乃至更加怀疑，并因此接着遵从它们吗？换句话说，您不是有些过于强调了意识形态或信念的归化作用吗？其次，有人认为人们确实使得现行的权力形式合法化，您不是正处于太快地接受这个观点的危险之中吗？从对统治阶级思想的绝对内在化到更加实用主义或怀疑论的接受，这整个过程大概存在不同种类的合法化。你的学说为那种异议、批评和反对留下了什么样的空间呢？

布尔迪厄 这是个非常好的问题。即使按照我们所知道的最为经济主义的传统，即马克思主义，我认为反抗的能力，作为一种意识的能力，得到了过高的评价。我担心我不得不说的一切对于自信的知识分子是骇人听闻的，尤其是对那些更大度的、左翼的知识分子。人们认为我是悲观主义的，让人气馁，等等。但是我认为让人们知道真相更好一些；事实上，当我们亲眼看见人们生活在恶劣的条件下的时候——比如在我年轻的时候，存在于当地的无产阶级、工厂里的工人中的状况，很清楚，他们准备接受的远远超过我们可能相信的。这对于我是一个非常强烈的体验：他们忍受了许多，这就是我所谓信念的意义——有许多人们不知觉地接受的东西。我举一个我们的社会中的例子。当你对个体进行抽样调查，问他们在学业上取得成就的主要因素是什么时，被调查者的社会地位越低，就越是相信天赋或才干，越是相信那些成功者具有天赋 268

的知识能力。而且他们越是接受自己是被排除在外的，就越是相信自己是愚蠢的，越是说："是的，我的英语不好，我的法语不好，我的数学不好。"这是一个事实——我认为是一个令人震惊的事实——一个知识分子们不愿意接受，但却必须接受的事实。虽然这不意味着被统治的个体忍受一切，但是他们赞同的远远超过我们相信的，并且远远超过他们知道的。这是一个令人敬畏的机制，就像帝国主义制度——一个奇妙的意识形态的工具，远远比电视或宣传更大、更强。这是我想转达的主要经验。您就反对的能力所说的一切非常重要；这确实存在，但不是在我们寻找它的地方——它采取的是另外一种形式。

伊格尔顿 是的，您确实谈到了您称作"异端"(heterodoxy)的东西，这是一种反对的语言。在你的著作中马克思主义者们称作悲观主义的东西，您自己大概会看作是现实主义。人们也许同意这一点，但另一方面，我知道您不想让人听起来太像米歇尔·福柯。您不希望通过强调那种物质的现实主义，进入一种你自己曾经批判过的权力理论，而我实际上认为，它太抽象、太玄妙、太宽泛；因为您想为某种政治上的对立留下空间。我之所以不同意信念的观念，就在于您好像是说存在着统治的和受压迫的信仰的内在化，但是，在另一种倾向上，也存在着某种可以被打破的东西，从而使得一种异端得以出现。但是这难道不太按部就班了吗？也许我是在讽刺它，但是信念本身难道不是一件更为自相矛盾事物吗？这就是说，人们能否相信、不相信、或者在不同层面上相信呢？

布尔迪厄 不。这与我们所拥有的人的哲学、行动的哲学等等的纲要有关。我要说，只要您根据意识、虚假意识、无意识、等等思考，您就不能把握意识形态的主要效用，这在大多数时间是通过身体传输的。统治的主要机制通过对身体无

意识的操作运行。例如，我刚刚写过一篇关于所谓的原始社会中男性统治过程的文章。它们与我们社会中的相同，但更容易见到。在前一种情况下，被统治者，妇女，通过身体的教育接受统治。我可以详细地谈一谈——例如，女孩子学会以种确定的姿态走路，学会以一种特殊的方式迈动脚步，学会掩饰她们的胸部。当她们学会说话时，她们不说“我知道”，而是说“我不知道”。比如，如果你向一个妇女问方向，她会说“我不知道”。我们也有同样的过程，但是却以微妙得多的方式操作——通过语言，通过身体，通过对待意识层面之下的事物的态度。但这并不是机械论的；它不让我们求助于无意识。我们只要按照这些条件思考，解放的工作非常困难就会变得很清楚；这是一个心理训练以及意识培养的问题。作为知识分子，我们不习惯于这个。我将它称作一种学术偏见———种我们大家都受其影响的偏见：我们认为这个问题只能通过意识得到解决。而这也正是我不同于福柯，并且与他的规训(discipline)的概念形成对比之处。规训，至少在法语中，指向某种外在的东西。它是借助军事力量得到加强的；你必须服从。在某种意义上，反抗规训很容易，因为你意识到了它。事实上，我认为，就符号控制而论，反抗要更难些，因为它是某种你像空气一样吸收的东西，某种你不觉得是强加于你的东西；它无处不再，又不在某处，要避开它非常困难。工人们就处在这种无形的压力之下，所以他们比我们能相信的更适合于她们的环境。要改变这个很困难，尤其是今天。由于具有符号暴力的机制，控制倾向于采取更为有效，并且在这种意义上更为野蛮的压迫手段的形式。考虑一下暴力在其中变得温和、无形的当代社会。

269

伊格尔顿　我要暗示这里存在一种反讽，因为一方面，你在反抗你认为是对意识的极度强调的东西。我认为这是正确

的,但是某些马克思主义的传统也标榜了这个。在你发展这些理论的同时,马克思主义的传统本身,在阿尔都塞的著作中,无论有什么局限性,也在试图将意识形态的概念转移到一个不那么有意识的、更为实用的、制度性的地方,这在某些方面也许更接近于你自己的位置。

我想从一个不同的视角考虑有关政治反抗或悲观主义的论点,它让人想起你著作中的一个关键领域。您非常果敢而且,我认为,非常具有想象力地,谈论语言市场以及言语的价格或价值——"价格形态"。您有意地将整个马克思主义的经济学语言,置换到了文化或符号范畴;而且您谈到了人们试图在其中积聚一定量的文化资本(cultural capital)的斗争的领域,无论是在教育或艺术或无论别的什么之中。我认为这很具有启发性,至少是您所强调的,在考虑文艺现象时,我们不能直接地走向整个社会领域,而是必须先经过特殊的艺术文化领域。我认为这极其有用。然而,难道不可以认为您得出了将人类的全部实践、行为和语言看作一场战争的概念,在其中参战者将试图增加他们的赌注,更为有效地投资以损害其他参战者吗?这是对我们所经验的许多领域的真实描写,但是就不存在其他形式的话语,其他形式的行为,你不能如此容易地根据那些论争的条件使之概念化吗?

270

布尔迪厄 通过对我的观念充满同情心的关注,您自己正在提供一个有关这样的形式确实存在的事实的绝妙例证!无论如何,这是一个重要的问题,一个我自问的问题;我也认为它是一个难题。我不知道自己为什么要从那些方面思考——我觉得是受现实所迫不得已而为之。我的意思是,我们现在正卷入其中的这种交往是非同寻常的。它在哪里发生,那都是以亚里士多德所谓的 philia[嗜好]为基础的例外——或者用一个更一般的表达法,友谊。根据亚里士多德,philia

使你可能在家庭内部、父母之间、朋友之间拥有的经济交换、或符号交换。我倾向于认为,大多数领域、大多数社会游戏的结构是这样的,以至于竞争——一种争夺统治权的斗争——几乎是不可避免的。这在经济领域显而易见;但是即使在宗教领域你也将发现这种描述是正确的。在大多数领域,我们可以说,我们所描绘的是为聚集不同形式的资本(宗教资本、经济资本、等等)而进行的竞争,而它们所是的东西,哈贝马斯提到的未被曲解的交往永远是一个例外。只有在非同寻常的条件得到满足时,通过特殊的努力,我们才能达到这种为被曲解的交往。

我想就语言交换与经济交换之间的类比再说一句话,您刚才提到了这一点。在我看来,这种类比在理解许多不能简单地当作交往,当作语言生产的现象时是富有成果的。有些英国哲学家,像奥斯汀,强调了这一点;他们在不符和交际模式的语言中看到了非常重要的事物的在场——比如,像发布命令,发布通告。许多东西不能根据纯粹的交际得到理解,因此,提出了我的经济学的类比,我只是试图概括并且赋予分析哲学的见识它所缺少的社会学基础。我不是批评奥斯汀;我说他没有就他所描述的过程之可能性的社会条件做出全面的说明。所以,尽管我看起来也许远离这种语言的哲学,我实际上离它很近。 271

伊格尔顿 您在从符号学也从社会学的角度进行思考。贯穿你全部著作的,是一种稳定的潜在文本(subtext),它是对你自己的著作本身条件的一种深层的关注——或者,更一般地说,是对社会学话语之困难的关注,该话语为了无论什么好的、潜在地解放的原因,试图分析普通生活。这就是说,你的著作中有着对人们也许不准确地称作"普通生活"的一种非常强的奉献精神——它不是永远清清楚楚的,而是作为一种敏

感性而在场。这是你的著作与我国的雷蒙·威廉斯的著作相似的许多方面之一。但是，当然很难让一个潜心于高度专门化的话语的社会学家，把那种普通生活当作分析的对象，或者甚至是沉思的对象。您，和我本人一样，不是出生于知识分子家庭背景；而在我看来你的著作非常有趣，因为它的标志是，首先和智力无关的某种普通价值感与对分析学术机构非常重要的另外一个向度——知识分子的社会条件及其暗示——之间的紧张关系。您认为这种传记性的条件有助于解释你的先入之见吗？

布尔迪厄　您的话很富有同情心，慷慨大度。您正好表达了我个人的感受。正如许多第一代知识分子所做的那样，我试图将我两个部分的生活放在一起。有些人使用不同的手段——例如，他们在政治行动、在某种社会合理化中找到解决的办法。我的主要难题在于试图理解发生在我身上的一切。我的轨迹可以描述为不可思议的——上升到一个我不属于的地方。为了能够在一个属于我的世界上生活，我必须试图理解两件事情：拥有学术的头脑意味着什么——这样的头脑是如何创造的，以及在获得它的过程中，同时丧失了什么。因此，即使我的著作——我的全部著作——是一种自传，那么它也是为了有同样轨迹的人们的著作，同样需要理解。

伊格尔顿　我们还有些时间回答你们的问题或聆听你们的意见。有谁愿意继续谈论我们在讨论中提出的论点吗？

人们曾经提出了反对意识形态概念的一种论据，马克思主义给予了人们太多的认识真理的能力，而且那些社会地位越是低下的人们，就越不可能认识它。社会地位低下的人们没有经济权利，以使他们能够参加讨论的集体，摆脱他们狭窄的家庭生活并且认识到其他可能性，

他们的地位越低下，情况难道不越是如此吗？您认为地位必须扮演的角色不比智力的能力更有意义吗？人们有认识更广范围的真理的潜力，但是他们的经济和家庭状况阻止他们无法达到这些真理。

伊格尔顿 我在拙著中证明，使官方权力内在化、合法化的全部工作本身是一件需要能力、智力的复杂的事情。即使是对一个人被以否定的方式界定为地位低下或受压迫的做出认可，也需要某种程度的创造性。我认为，自相矛盾的是，主导权力的合法化永远不仅仅是一件被动的事——而且是一件将它吸收进人自身的事；所以您正在谈论的能力，甚至为了让人们接受主导的权力，在与该权力的关系中界定他们自己，也必须存在。我也许曾经认为皮埃尔·布尔迪厄许多著作，是关于人们能够或者不能够在其中获取资本的条件的。

布尔迪厄 至于较大范围的经验的多样性，存在着一种事实上的社会生产的劳动分工。常见的是，能够谈论人类社会的人对之一无所知，而确实了解人类社会的人们又不能谈论它。如果人们就人类社会说得太少，其原因就在于这种区分。例如，信念包含着一种知识，一种实用知识。工人们知道的很多：超过任何知识分子、超过任何社会学者。但是在某种意义上，他们不知道它，他们没有把握它、谈论它的工具。于是我们有了关于知识分子的这个神话，他能够将他的信念体验，他对人类社会的把握，转变成明晰的、很好地表达的陈述。就社会动因而言，这是一个非常难的难题。例如，如果知识分子试图再生产一个工人的经验，比如在1968以后的法国，他接触的是一个不具有知识分子习惯的工人的经验。他感到震惊的许多事情事实上是相当普通的。他必须能够将对工人经验——这是从他的视角的一种经验的事实——的描述包括在

其视野之中。而这是非常难的。在我看来，知识分子不注意的原因之--是，他们有着与文化资本有关的许多兴趣。我来给你举个例子：我过去总是对马克思说过的有关蒲鲁东的一切感到震惊；因为他对他非常严厉。马克思说："他是个愚蠢的法国小资产阶级"，还说，蒲鲁东只从希腊美学的角度论述美学，很天真。马克思自己学过希腊语；十八岁时就能用希腊文写作。鉴于马克思受过与普鲁士王朝高级官员儿子的身份相称的正统教育，他带有优越感地称蒲鲁东为没有受过良好教育的小资产阶级。这样的区分非常重要。当您寻找马克思主义的碎屑的时候，它们就在那儿。他们来自拥有文化资本的知识分子的狂妄自大。左翼政党的行为和许多斗争与之有关：知识分子憎恨并且鄙视工人，或者他们过分地赞美他们——这是鄙视他们的一种方式。知道这一切非常重要；所以，由于这个原因，自我批评的过程至关重要——人们可以通过研究知识分子的学术思想实践该过程，对于任何种类的关于意识形态的思想交流，它似乎是一个必须的个人条件。

273

我可否请你将注意力暂时转向艺术。我对符号资本的意识形态取决于艺术和美学的方式感兴趣，您在两种区分中都对其进行了抨击。您在著作的结尾证明，社会各等级的人们赞同普遍的分级制度。他们从由上到下的社会所有阶层那里买进康德式的美学。那么如果考虑到，比如，弗雷德里克·詹明信的存在着新的文化代码的增生的断言，符号商品的系统会发生什么呢？如果确实存在着新代码的增生，它又如何与你对符号权力的分析联系起来呢？

布尔迪厄　这是一个棘手的问题。我认为，存在着主导

代码依然在其中绝对有效的更高级的市场、地方；而且这些地方正是进行主要游戏的场所——就是，学术制度（法国的大学校制度，挑选行政官员的地方）。鉴于我一直在研究文化的话题，我将在回答中谈到它们。我们详述了大众文化、通俗文化、等等正在发展这个旧的观点；人们对此全然不知，他们被无意识地隶属于文化的差异。知识分子中的一种主导的时尚是说"看着这些卡通画，"或者某个其他的文化项目，"他们难道没有展示出巨大的文化创造性吗？"这样的人会说："您没看见这个，但我看见了，而我是第一个看见的。"感性认识可能是正确的，但是对这些新事物改变符号资本的分配结构之能力的估价过高。在某种意义上，夸大变化的范围是民粹主义的一种形式。当你说"瞧，敲击声很大"的时候，你就将人们神秘化了。问题是：这个音乐真正地改变了文化的结构吗？我认为，说敲击声大很好，而且在某种意义上，比种族中心主义暗示这样的音乐没有价值更好；但是如果你忘记了什么仍然是主导的形式，这实际上就是种族中心主义，而且你依然不能在主要的社会游戏中从敲击声中识别符号利润（symbolic profit）。我确实认为我们必须注意这些东西，但是在政治和科学上存在着过高估价它们的文化功效的危险。取决于我说话的地方，我可以站在这一边或者那一边。

您说符号暴力是暴力。您的意思是什么？ 274

布尔迪厄 我相信那种暴力采取更为复杂的形式。一个例子就是民意测验——至少在法国。（有人告诉我这儿不一样，但是在法国，民意测验与政治家与他们的听众之间简单的接触相比，是一种更为复杂的掌握舆论的形式。）民意测验是我们一直在讨论的那种操作的一个例证——任何人都不需要

对其负全责的一种新形式的符号暴力。要告诉你它如何运作,这需要两个小时,因为操作过程极其复杂。我认为明白发生了什么的不超过十个人——甚至那些组织调查的人。例如,政治家——那些政府中人——不知道这个过程如何运行,因此就受它支配。这是一个有许多不同的代理人的复杂结构:记者、民意测验组织者、对测验发表评论的知识分子、电视工作者(就政治效果而论他们非常重要)、政治家等等。所有这些人都处在一张互相联系的网络之中,每个人都将别人神秘化,并且在将别人神秘化的过程中把自己也神秘化了。没有人意识到这个过程,它以这样的方式运作,以至于谁也不能说法国只不过是被民意测验所统治。要明白这一点,你需要一个比传统上使用的方法远远更为复杂的工具。我对所有的工会领导人说这个。我告诉他们:你们晚了,我们已经打了三场战争,你们已经晚了三场阶级战争;你们用适合19世纪的阶级斗争的工具,面对的是非常复杂的权力形式。

听见提到了"第一代知识分子"和这种人的轨迹,我很感兴趣。由于显见的原因,这仍然是相当稀少的一种;但由于这种人正处于受教育的年龄,那么这些人的孩子们会怎么样呢?他们会成为第二代知识分子吗?他们会不留痕迹地融入中产阶级,或者他们会形成某种亚文化群吗?我在向你们俩提这个问题,部分地因为我自己的经历使我对似乎要发生的一切感到绝望——后来的一代显得既丧失了工人阶级传统的力量,又以某种方式从未彻底地进入中产阶级传统——而且我也许会对这样的第一代知识分子对此的意见感兴趣。

伊格尔顿 那么,我的孩子们不会与这样的知识分子发

生任何干系！我认为，他们将教育看作是资产阶级的意识形态，这对他们真是太便利了！你是正确的。在你就既不是一个事物又不是另一事物所说的一切中是存在着某种东西，但我不明白这为什么一定是绝望的来源。我认为这本可以是让人处于其中的一个有趣的位置，不是吗？当然，这样的一代已不再是工人阶级——正如他们的父母不再是工人阶级一样，但是他们也曾见过父母们的行动，对知识分子有着特有的怀疑。换句话说，他们认为答案不会是做一个知识分子。 275

皮埃尔·布尔迪厄刚才就年轻知识分子谈论敲击声提出的论点，然后又将焦点转向了文化，我想弄清楚那个论点。最后，如果他们没有去读书的途径，那么就不会以那种方式获得解放，在这时却谈论资本、文化、和意识形态，你难道不认为你的"习惯"的概念，有模糊人们解放之可能性的基本的经济决定因素的危险吗？我想质疑的另外一件事情是信念的概念。如果人们将他们自己的控制内在化，并且在它是下意识的，和他们对其感到高兴的意义上，那么你不是找麻烦试图证明解放的思想吗？

布尔迪厄 你是说你怀疑我有一种知识分子的偏见，并且只有一种逃避的方式吗？这就是你的印象吗？

你批评年轻知识分子，因为他们谈论敲击声仿佛这是一种解放的途径；但是按照你的"习惯"的概念，你是在将文化具体表现为一种决定因素，可能的是，以那种方式聚焦于文化将强调从经济的决定因素上转移了，这些因素仍然提供通向解放之方法的通道。

伊格尔顿 我想这样来阐明这一点。你专心于文化，这将强调从阻止人们获得解放的经济的决定因素上转移开了。你是对经济主义做出反应，将经济的想象态提升进入文化领域，而不是在文化内部注册物质和经济的重量。

布尔迪厄 也许您是对的。在试图改正以前的偏见时，正如毛泽东说的，我往往矫枉过正了。在这种领域，主导的批评视野处于经济主义的危险之中。我倾向于支持其他的方面，但也许我错了。即使在我的大脑中，我也能进行更好的平衡，我倾向于在说明自己的思想时，支持更不可能的、不那么可见的方面——所以你可能是对的。

伊格尔顿 第二点很有趣——有关人们内化他们所受的压迫并为此感到快乐的。有人也许不得不争辩，如果他们被压迫那么就不可能真正快乐，难道不是吗？

> 但是如果你谈的是下意识——如果你的部分下意识的习惯决定你是什么样子，那么要改变它就变得非常困难。足以公平的是，你不能将其归因于快乐，但同时你也不能将其归因于悲哀；反之，马克思主义和意识形态却想保持参与者反对某种看来错误的东西的概念。由于信念，你就失去了这个概念；你不再想知道要点是什么——解放的动机没有了。

布尔迪厄 我认为这个有关快乐的问题非常重要。信念的态度不意味着快乐；它意味着身体的屈服，无意识的屈服，这也许预示大量内在化的张力，大量身体上的病苦。我现在正在进行一项调查，要会见社会地位不确定的人——那些占据受制于强烈的矛盾的场所的人们。我在进行实证主义的调查时，力图比通常更加苏格拉底：我试图帮助他们表达他们的

276

苦难。我发现了被习惯的这种平稳运作所掩盖的大量苦难。它帮助人们调整，但是却引起了内在化的矛盾。当这个发生时，有些人可能，比如，变成吸毒成瘾者。我努力帮助正在遭受苦难的人，用在友好、支持的方式下进行的社会分析使他们的情况明朗化。往往在我这样做时，个体经历一种知识的愉悦；他们说“是的，我明白什么发生在了我身上。”但同时也是很悲哀的。我缺少心理分析所具有的肯定的信心；他们期望无意识是一个悲哀的故事，当个体说“瞧我遇到了什么。这不很可怕吗？”的时候，他们会带着悲哀做出反应。在某种程度上，社会服务就像这样：当你做的时候，它就惩罚你。这是一个经常出现的情况，而且与我就信念所说的一切并不矛盾。一个人可以很好地适应于这种情形的事情，而痛苦来自于他将无声的苦楚内在化的事实，这样的苦楚可以通过自我憎恨、自我惩罚的形式在身体上得到表达。

注　释：

[1] 皮埃尔·布尔迪厄：《语言与符号权力》，剑桥 1991 年版；特瑞·伊格尔顿：《意识形态》，伦敦 1991 年版。

277

第十三章
后现代主义与市场

弗雷德里克·詹明信

语言学拥有一个意识形态的分析中不幸缺少的有用的方案:它可以通过选用斜线号与括号的方式,将某个特定的单词标明为"单词"或者"观念"。因此,市场(market)这个单词,由于有着不同的方言的读音,并且在词源上来自拉丁语,表示贸易和商品,被印为/市场/:另一方面,市场的概念,如同多少年来一直被从亚里士多德到弥尔顿·弗里德曼(Milton Friedman)的哲学家和思想家理论化的那样的,可以被印成《市场》。人们会片刻地认为,这也许解决了我们在讨论这类话题时的许多难题——既是一种意识形态,又是一套实际制度上的难题,直到记起了《手稿》开始部分的侧面包抄的钳形运动,在那里,马克思摧毁了将蒲鲁东主义者们简化的希望与渴望,他们认为自己可以通过废除货币摆脱有关金钱的所有难题,却不明白正是交换系统的矛盾本身,在严格意义上的金钱中得到了客观化与表达,并且会继续在其更简单的任何替代物中客观化和表达自己,就像劳动小时券。马克思冷淡地说,在现行的资本主义制度下,这些后来完全会重新变成金钱,并且所有原来的矛盾可能会大规模地卷土重来。

分离意识形态与现实的努力也是如此:不幸的是,有关市

场的意识形态并不是某种补充的或表象的奢侈或装饰，可以从经济问题那里搬走，然后送到某个文化或上层建筑的太平间，在那里被专家们切开仔细研究。它就像事物的后像(after－image)一样，是由事物本身以某种方式产生的：由于某种原因，两个方面必须根据它们的同一性与差异性一起记录。用当代的一个已经过时的语言说，它们是半－自主的；如果它会有什么意义的话，这意味着它们不是真正地自主或者彼此独立，但是它们也不是真正地彼此同一。马克思主义的意识形态概念过去永远旨在尊敬、复述、扭曲意识形态概念的单纯半－自主的悖论，例如，关于事物本身的市场的意识形态——或者在这种情况下，当下资本主义以及当下社会主义国家中的市场与计划的难题。但是经典的马克思主义概念(包括意识形态这个词，与现实相对的、本身像事物的意识形态的某种东西)往往正好在这一点上失效了，变成完全自主的，然后作为纯粹的"副现象"(epiphenomenon)漂流进入上层建筑的世界，而现实仍然留在下面，这是职业经济学家现实的职责。 278

当然，在马克思自己的著作中存在许多专门的意识形态模式。下面这个源自《手稿》、针对蒲鲁东式幻想的意识形态模式，不那么经常被人注意或得到研究，但确实非常丰富并且具有启发性。马克思在此讨论的是我们当前话题的一个非常重要的特征，即，自由、平等的价值观念与交换系统的关系；而且，像弥尔顿·弗里德曼一样，他证明了这些概念和价值是真实、客观的，是有机地由市场系统本身产生的，并且辩证地讲，与该系统无法区分地联系在一起。马克思还说，实际上，这种自由与平等结果变成了不自由与不平等。现在我要说，这一点与弥尔顿·弗里德曼不同，但是片刻的反思让我想起，即使这些不愉快的结果也得到了新自由主义者的认可，有时甚至是庆贺。然而同时，这是一个关于蒲鲁东主义者对待这种逆

转的态度,以及他们曲解交换系统的意识形态向度及其运作方式的问题——它既是真实的又是虚假的,既是客观的又是虚妄的,是我们过去常常试图用黑格尔式的短语“客观现象”所表现东西:

> 交换价值,或者,更准确地说,货币系统,确实是自由与平等的系统,并且,在该系统近期的发展中,让[蒲鲁东主义者]不安的是内在于系统的干扰,即,平等与自由的实现,其结果却变成了不平等与不自由。这是一种和愚蠢地希望交换价值不会发展成为资本,或者生产交换价值的劳动不会发展成为挣工资劳动一样虔诚的渴望。将这些绅士[换言之,蒲鲁东主义者,或者如我们今天可能会说的,社会民主党人]与资产阶级的辩护士区分开来的,一方面是他们对内在于该系统的矛盾的意识,另一方面是他们的乌托邦主义,显示在他们无法把握资产阶级社会的真实与理想形态的最终区别,以及随之产生的要将理想的表达再变回现实的愿望,这是个多余的任务,因为它实际上不过是这种现实的照相似的影像[Lichtbild]。[1]

279

所以,考虑到表征的问题本身,这是一个非常文化的问题(在这个术语当代的意义上):我们可以说,蒲鲁东主义者是对应物模型之多样性的现实主义者。他们认为(也许,连同当今的哈贝马斯的追随者),资产阶级的系统的革命理想——自由与平等——是现实社会的特性,而且他们指出,虽然同样这些特性依然在场于资产阶级市场社会乌托邦式的理想形象或者图景中,但是当我们转向以这种理想化的图景为模型的现实时,它们则是不在场的,而且可悲地缺乏。然后,要作的是改变和改善这种模型,使得自由与平等最终真正有血有肉地出现在

市场系统中。

但是，马克思可以说是一个现代主义者；因为对意识形态的这种特殊的理论化——在照片发明仅仅二十年之后，利用非常当代的照片（而马克思和恩格斯先前则喜欢绘画传统）——暗示，意识形态的向度在本质上深置于现实之中，这种现实将它作为其自身结构的一种不可或缺的特征掩盖了起来。因此，在一种真实、积极的意义上，该向度完全是想象性的；这就是说，只要它是一个形象，被标明并且注定继续如此存在，其不真实性和不可实现性本身就是关于它的真实的东西，那么它就存在，是真实的。我想起了萨特戏剧中的一些片断，也许可以充当这种独特过程有用的经典寓言：例如，伊莱克特拉谋杀其母的充满热情的欲望，结果却不真正是以其实现为目的。事件发生之后，伊莱克特拉发现她并不真想让母亲死去（“死去”，即在现实中死去）；她所想的是带着愤怒与怨恨不断地希望她/死/。我们将会看到，市场系统的那两个颇为矛盾的特征——自由与平等——也是如此：每个人都想需要它们，但是它们却无法得以实现。对于它们，惟一可能会发生的事情是产生它们的体制的消失，因此使得“理想”与现实本身一起取消。

但是将处理它在其自己的社会现实之中的根源的这种复杂的方法归还“意识形态”，也许意味着重新确立那种逻辑论证，那是每一代人都以其自己的方式没能做到的某件事情。当然，我们这一代人甚至尝试一下都没有；因为最后的一次努力，即阿尔都塞式的契机，早已随着昔日的飓风消失在地平线下。同时，我有这个印象，当意识形态的概念随着其余的经典马克思主义一起被猛地拉进深渊时，只有所谓的话语理论曾经试图填充所留下的空间。人们也许乐意认可斯图亚特·豪尔的方案，正如我所理解的，这种方案是以下述观念为基础 280

的，即政治斗争得以进行的基础层面，就是围绕概念与意识形态的合法性的斗争的层面：政治的合法化即来源于此，例如，撒切尔主义及其文化上的反革命完全建立在福利国家或社会民主主义的（我们过去称之为自由主义的）意识形态的非合法性（delegitimation）之上，宛如建立在福利国家本身固有的结构性难题之上。

这允许我以最强有力的方式表达我的命题，这就是，关于市场的花言巧语一直是这种意识形态的斗争，即为了左翼话语之合法性或非合法性而进行的斗争的一个根本、核心的成分。向各种形式的市场意识形态——我指的是，左派，更不用说其他所有的人——的屈从，一直具有难以觉察但却令人震惊的普遍性。现在所有的人都想含糊其辞地说，没有市场，任何社会都不能有效地运作，计划显然是不可能的，仿佛这是向公众舆论和当前被人接受的智慧（或者共享性的交往前提）顺便做出的一次无意义的让步。这是“国有化”（nationalization），那个较早的话语之命运的第二只鞋子，它等了大约二十年；一般而言，正如同完整的后现代主义（尤其在政治领域），结果变成了旧时的五十年代“意识形态之终结”那一事件的续集、接续与完结。无论如何，我们那时愿意低声地表达与应和以下广泛接受的命题：社会主义与国有化毫无联系；其结果是，我们今天发现自己不得不赞同社会主义实际上不再与社会主义本身有任何关系的命题。“市场存在于人的本性”并非一个毋庸置疑的命题；根据我的观点，这是我们这个时代意识形态斗争的最为重要的领域。如果你因为它看起来是一个无关紧要的供认，或者更糟糕一些，因为你真正地开始自己相信它，让它在你的“内心深处”通过，那么社会主义和马克思主义将会以同样的方式有效地丧失其合法性，至少是在一段时间内。斯维奇（Sweezy）提醒我们注意，资本主义在最终到达

英国之前,没有能够在许多地方流行,并且,如果现存的社会主义失败了,将来还会出现其他的、更好的社会主义。我也相信这一点,但是我们不必使之变成一个自我实现的预言。以同样的态度,我想为斯图亚特·豪尔的"话语分析"的陈述与策略增添同样种类的历史限定:政治斗争得以进行的基本层面是,也是为像**计划**或**市场**这样的概念之合法化而斗争的层面——至少是**现在**和我们目前的情况下。将来,政治将会从该层面获取更为激进主义的形式,正如它过去曾经作过的那样。 281

在这种方法论的关口,最后必须补充一点,话语分析的概念框架——尽管在后现代时代允许我们实践意识形态的分析而不必作如是称——并不比蒲鲁东主义的幻想更令人满意:使/概念/的向度获得自主并称之为"话语",这暗示着该向度在潜在的意义上与现实无关,可以任其自由地飘去,发现其自身的分支学科,产生其自己的专家。我仍然将本身就是一种意识形态素(ideologeme)的东西称作/市场/,并且将人们必然会作为所有意识形态之前提的东西作为它的前提:这就是,不幸地,我们不得不充分地谈论现实,一如我们不得不充分地谈论概念一样。市场话语仅仅是一种辞令吗?它是又不是(复述同一性与非同一性之同一性的那种了不起的形式逻辑);因为要使之变得正确,你不得不大量地谈论真实的市场,正如谈论形而上学、心理学、广告、文化、表征、以及力比多的机制一样。

但是这意味着以某种方式绕过政治哲学本身广阔的大陆,其本身是一种独立的意识形态的"市场",正如在某个巨大的联合体系中一样,该市场提供了政治"价值"、选择和"解决办法"的所有可能的变体和组合,只要你认为自己可以自由地在它们当中进行选择。例如,在这个巨大的商场中,我们可以根据我们各自的性情组合自由与平等的比率,如同当国家干

预因为其对个体或个人自由的某种幻想产生危害而遭到反对，或者平等因为其价值导致市场机制之修改和其他种类的“价值”与优先条件之介人的需要而让人痛惜时一样。意识形态的理论不包括政治理论的这种可选择性，不仅因为“价值”本身比头脑清醒的智者的那些价值有着更深的阶级与无意识的根源，而且因为理论自身是一种受社会内容决定的形式，它以比答案“反映”其问题更为复杂的方式反映社会现实。在此，可以观察得到起作用的是，形式由其内容所决定这个根本性的辩证法则——该法则在理论或者学科中是不起作用的，因为在理论或学科中，不存在“表象”层面与“本质”层面的区分，像伦理学或纯粹的政治观点本身一样的现象，是可以通过有意识的决定或理性的说服更改的。当然，马拉美的一句非同凡响的话——“il n'existe d'ouvert á la recherché mentale que deux voies, en tout, où bifurque notre besoin, á savoire, l'esthétique d'une part et aussi l'économie politique”[2]——暗示，一般意义上的马克思主义的政治经济学概念与美学的范畴之间深层次的契合点(例如，阿多尔诺或本雅明著作中的)，将会在此得到准确地定位，也就是在关于形式平面与物质平面的这种大规模的双重运动的两种方法所共享的感知之中(借用源自语言学家叶尔姆斯莱夫的一句可供选择的话)。

282

这也许看来证实了传统上对于马克思主义的抱怨：就此而论，马克思主义缺乏自主的政治反思，某种无论如何倾向于作为长处而不是弱点给人留下深刻影响的东西。马克思主义当然不是世界观(Weltanschauung)之变体的一种政治哲学，决不与保守主义、自由主义、激进主义、民粹主义、或者任何什么东西“完全一致”。确实存在一种马克思主义的政治实践，但是当马克思主义中的政治思想不在该方面具有实践性时，它就不得不排他性地关注社会的经济组织，以及人们协同组

织生产的方式。这意味着“社会主义”不完全是一个政治观念，或者，如果你愿意，它预示了某种政治思想的终结。它还意味着，我们在资产阶级的思想家当中确实拥有我们的同类者，但是他们不是(在这种意义上没有多少关于思想方面的东西，并且在任何情况下都在历史上灭绝了的)法西斯主义者，而是新自由主义者和市场中人：对于他们，政治哲学同样毫无价值(至少在你一旦摆脱了马克思主义、集体主义的敌人的论点的时候)，而且“政治学”现在仅仅意味着经济机器(在这种情况下是市场而不是集体所有和组织的生产资料)的照料与供给。当然，我将会证明这个命题：我们与新自由主义者有许多共通之处，实际上除了本质以外的几乎所有的一切！

但是显而易见的事情必须先说，也就是，市场的口号不仅覆盖大量不同的指涉对象或利害关系，而且实际上永远是一种误称。首先，今天在市场寡头和跨国公司的范畴中不存在自由市场：确实，加尔布雷思(Galbraith)很久以前就暗示，市场寡头是社会主义类型的计划编制与计划化的不完美的替代者。

同时，根据其一般的用法，作为一个概念的市场很难与选择或自由有什么关系，因为这些全都预先为我们确定了，无论我们是在谈论新型的汽车、玩具，还是电视节目：毫无疑问，我们在这些东西中进行挑选，但是很难说我们实际上有权选择它们中的任何一个。因此，自由的类似物最多也就是我们的代议制类型的议会民主的类似物。

283

因此同样，社会主义国家中的市场看来与生产的关系超过了与消费的关系，因为它首先是一个向其他的生产单位提供多余的部件、成分和原材料的问题，这作为最紧迫的问题(西方式的市场然后作为其解决方法而被变成了梦想)得到了强调。但是，大概市场的口号及其所有的伴随的辞令之被设

计出来,是为了确保从生产的概念化向分配和消费的概念化决定性的转移和位移:某种它好像实际上很少做的事情。

顺便提一下,它看来还筛选出了颇为关键的财产问题,保守主义者们曾经遭遇了与这个问题有关的众所周知的智性困难:在此,对“原始财产资格之理由”[3]的排除,将会被看作是一个不包括历史向度与系统性历史变革的共时构架(synchronic framing)。

最后应该指出,按照许多新自由主义者的观点,我们不仅尚无一个自由的市场,而且根据新右派的观点,我们在其位子上所具有的东西(以及有时在其他方面作为针对苏联的“自由市场”而得到保护的东西)[4]——也就是,强制集团、特殊利益等等的相互妥协与收买——本质上是一种结构,对真正的自由市场及其机构具有绝对的敌意。这种分析(有时称作公共选择理论)是对媒体与消费主义(换言之,强制性的反抗的理论,对公共领域通常阻止人们采纳一种较好的制度并且阻止它们对该制度的理解与接受所做的说明)的左的分析的右翼等同物。

因此,市场意识形态之成功的原因不能在市场本身中找到(即使当你准确地挑出了这些现象中的哪一个正在被该单词所指明)。但是,最好要从最强的、最具包容性形而上学的变体开始,它将市场与人性联系在一起。这种观点来自许多往往不易觉察的形式,但是却曾经被加利·贝克尔在其令人仰慕的整体化的研究中,便利地形式化成了一个完整的方法:“我要说,经济学的研究方法为理解所有的人的行为提供了一个有价值的统一的框架。”[5]因此,举个例子来说,婚姻对于一种市场分析是令人怀疑的:“我的分析暗示,当这种分析充分重视居于所有婚姻之上的总的家庭商品的产量时,同样的人或不同的人就配成了对,而不考虑这种特征是金融的(像工

资等级和财产收入)、遗传的(像身高和智力)、还是心理的(像进取心和被动性)。"[6] 但是在此，阐明性的脚注非常关键，标志着把握贝克尔有趣的提议中真正岌岌可危的东西的开始："让我再一次强调一下，该商品的产量不同于通常所量度的国民生产，但包括儿童、交谊、健康、以及各种其他的物品。"因此，立即进入视线的实际上是所有市场模型中最臭名昭著的一种生产模型的悖论——对于马克思主义理论的观光者而言，这是最具有症候性意义的悖论！在其中，消费被明确地描述为一种商品或者独特效用的生产；换言之，一种使用价值，它可以是从性的满足，到在外部世界证明是限额的情况下将其发泄到你的孩子身上的合适的地点的任何东西。下面是贝克尔的关键性描述： 284

> 家庭生产功能的框架强调作为有组织的单位的公司和家庭所担负的平行的服务。家庭类似于标准生产理论中所分析的典型的公司，用其"生产力"所体现的可变资产(储蓄)、固定资产(耐用的物品)、资本(家庭成员的人力资本)的方式进行投资。作为一个组织的实体，家庭像公司一样忙于使用这种劳动力和资本进行生产。每一个都被看作最大限度地发挥其从属于资源和技术限制的客观作用。生产的模式不仅强调家庭是消费理论中进行分析的合适的基本单位，它还解释了数个家庭决定之间的互相依赖，比如在一个单一时期的分析中，关于家庭劳动劳动力供给、时间和物资支出的决定，以及在生命周期分析中，关于婚姻、家庭的大小、劳动力的配属、物资和人力资本投资的费用的决定。
>
> 认识到作为家庭中的稀有资源的时间的重要性，这在家庭生产功能研究方法之经验主义的运用过程中起到

了一种整合的作用。[7]

我不得不承认,我认为人们可以接受这一点,而且它提供了一个完全现实的、明智的观点,不仅涉及到这个人的世界而且涉及到所有的人,可以上溯到最早的原始人类。让我突出一下贝克尔模式的几个关键特征:首先是强调时间本身是一种资源(其另外一篇基础性文章的标题是《一种关于时间之分配的理论》)。当然,这几乎就是马克思自己关于时间性的观点,正如它崇高地从《手稿》中脱颖而出一样,在那里,所有的价值最终归结为时间问题。我还想暗示这种奇特的建议与许多当代的理论或哲学之间的一致性和血缘关系,后者使得我们认为是理性的、有意义的行为的事物大大地扩展了。我的感觉是,尤其是在心理分析的扩散以及"他性"在一个媒体充斥的社会和正在收缩的地球上的渐渐蒸发之后,没有留下多少可以在较早的"不可理解的"意义上被认为是"非理性的"东西:人的决策和行为的最为卑劣的形式——虐待狂的折磨和外国政府领导人公开或隐蔽的干涉——现在对于我们所有的人都是可以理解的(在狄尔泰式的理解[Verstehen]的意义上),无论我们如何看待它们。那么,反过来,在非理性的事物已经缩减到几乎不存在的情况下,理性概念的这种大规模的扩张是否具有任何更进一步的标准化的价值(正如哈贝马斯现在仍然认为的那样),这却是另外一个、有趣的问题。但是贝克尔的计算(这个词在他那里决不暗示经济人[Homo economicus],而是指各种非常疏忽的、日常的、"前意识的"行为)属于这种主流;当然,只要这种体制暗示对于我们所做的一切事物的责任,它就会使我首先想到萨特式的自由——萨特式的选择(当然以同样的方式发生在非自我意识的日常行为的层面)意味着贝克尔的"商品"(它们没有必要在任何狭窄意义上是快乐

285

主义的，例如，利他主义就是这么一种商品或快乐）的每一个环节上的个体或集体生产。像这样的一种观点的表征后果，现在将会使得我们第一次为时太晚地说出后现代主义这个词。生活的表征阐释并且叙述了人的每一个行为与姿态。只有萨特的长篇小说——当然（它们是样本，庞大的、未完成的片断）——才能赋予它根据贝克尔的最大化模式所理解的这种表征的含义。这样的表征也许会展示一个特别不具有超然性、没有前途的世界（例如，死亡在这里只是另外一个效用之最大化的问题），当然也就没有任何传统意义上的情节，因为所有的选择都将是等距离的，处于同样的层面上。然而，有关萨特的类推暗示，这种解读在该美学更为虚幻的意义上也许根本就不是后现代的，它必须是一种消解神秘化的与日常生活剑拔弩张的交锋，不存在距离和掩饰。贝克尔看来没有能够把握住在后现代主义中常见的更为狂放的消费形式，而在别处，后现代主义则能够上演消费概念本身的虚拟的消费的精神狂乱：确实，在后现代主义中，人们带着巨大的满足所消费的正好是市场观念本身；就好像消费商品化过程的红利或者剩余价值。贝克尔冷静的计算远远达不到这样，不一定因为后现代主义与政治保守主义格格不入，但却首先因为它的计算最终是一种生产，而根本不是一种消费模式；这一点上面已经得到了暗示。在《手稿》著名的引言中存在着细微差别，在这里，生产变成消费与分配，然后又不断地回归其基本的生产形式（在扩大的系统性生产范畴中，马克思希望替换主题的、分析的形式）！确实，看来有可能抱怨，眼下市场的推崇者——理论上的保守主义者——没有能够表现出多少快乐或者享乐[jouissance]（正如我们下面将要看到的那样，它们的市场主要充当旨在将斯大林拒之门外的警察，在此，人们还怀疑，斯大林又不过是罗斯福的一个代码性的单词）。

286

那么,作为描述,贝克尔的模式在我看来完美无缺,并且非常忠实于我们所了解的生活的实际情况;当然,当它变成说明性的时,我们就面对最为阴险的反应形式(我所喜爱的两个实践后果是:其一,受压迫的少数的还击只会使他们自己面临更差的境况;其二,当妻子有工作时,按照其特殊的意义"家庭生产"的生产力就会被大大地降低)。但是很容易明白应该如此的方式。贝克尔的模式作为一种代码转换,在其结构上是后现代主义的;通过对一种基本的同一性的确认,两个独立的阐释系统再次被结合起来(关于这种同一性,有人一直断言,它不是隐喻性的,这是企图隐喻化的最确切的征兆):一方面是人的行为,另一方面是公司或企业。于是,根据潜在的原始材料,重新书写像空闲时间和人格特征这样的现象,会产生许多力量和透明度。但是,并不能因此说,比喻的括号因而可以去掉,只是成功地将遮盖布从雕像上扯下后,人们便能够从金钱或经济本身的角度对家庭问题进行思考。但是这恰恰就是贝克尔"演绎"其实用政治之结论的方式。那么在这里,他也没有达到绝对的后现代性,其中的代码转换是以对过去是"文字的"所有事物的怀疑为结果的。贝克尔希望配置隐喻的设备和比喻的符号,结果在最后的环节上又回到了文字的层面(在当下资本主义时代,这同时又从他下面蒸发了掉了)。

我为何发现这个没有什么尤其臭名昭著,而其"适当的用法"可能会是什么呢?正如萨特一样,在贝克尔那里,选择发生在一个已经预先给定的环境中,萨特如此地将其理论化(称之为"境遇"),但贝克尔却忽略了它。在两者中,我们对这个老式的主体(或者个体,或者自我)进行了受欢迎的变形,它现在最多不过意识的一个点(a point of consciousness),指向可以在外部世界找到的物质的库存,并且根据该信息做出决287 定;在任何别的人能够理解的一切事物(按照狄尔泰或者卢梭

的意义，每一个其他的人可以对其表示“同情”的东西）的扩大的意义上，这些决定是“理性的”。这意味着，我们从关于主体性的各种更为合适的“非理性的”神话下获得了自由，可以将我们的注意力转向该境遇本身，转向那种可以得到的资源的总量，这就是外部世界本身，现在当然应该将其称作历史。关于境遇的萨特式的概念是思考历史本身的一种新的方式：由于充分的原因，贝克尔避开了任何可以比较的步骤。我曾经暗示，即使在社会主义条件下（正如在较早的生产方式中那样），完全可以想象人们按照贝克尔的模型进行操作。而将会不同的则是境遇本身：“家庭”的本质、原材料的库存，当然还有在那里被生产的“商品”的形式与外形。因此，贝克尔的市场决不仅仅是以对市场系统的另一次庆典为终结的，但是却终结为自然而然地将我们的注意力重新指向历史自身，及其所提供的可以选择的不同境遇。

因此，我们必须怀疑，对现实中市场的本质主义的保护完全包括别的主题和问题：消费的快乐很少超过意识形态的消费者所能得到的意识形态幻想的后果，这些消费者买进了市场理论，而他们自己却不是其组成部分。消费者的美国过去曾经成功地克服了新教徒的伦理，能够将其储蓄（以及未来的收入）扔到九霄云外，练习其作为全日制的职业购物者的新的本性；当然，当某种紧张不安开始显得超越这样的成功时，新保守派的文化革命中重大的危机之一，由于同样的原因也是其中大的内在矛盾之一，就被这些同样的理论家们展示了出来。但是显然，你不可能以两种方式拥有它，因为不存在一个趋于繁荣的、行之有效的市场这样的东西，其顾客职员是由加尔文教徒和了解美元价值的勤勉的传统主义者构成的。

正如阿尔伯特·奥·赫尔西曼有名的著作《激情与利益》告诉我们的，对于市场的激情当然永远是政治性的。最后，对于

"市场意识形态",市场与消费的关系反倒赶不上它与政府干预的关系,当然也赶不上自由和人性本身的邪恶的关系。巴利提供了一个关于著名的市场"机制"的有代表性的描述:

> 斯密所谓的自然过程指的是也许会发生的一切,或者在某种特殊的人的干预——或者政治类的、或者源自暴力的——缺席的情况下,哪种类型的事件可能会从个体的相互作用中发生。
>
> 市场的行为是这种自然现象的一个显而易见的例证。市场系统的自我规范特性不是设计者的产物,而是价格机制的一个自然产生的结果。现在,根据人性中的某些一致性的要素,当然包括"使我们自己变得更好"的自然欲望,可以推论出在政府干扰这种自我规范的过程时会发生什么。因此,斯密证明,学徒法、对国际贸易的限制、公司的特权等等,如何能够破坏,但却不能够彻底镇压自然的经济倾向。市场的自发秩序是由其组成部分的互相依存带来的,对这种秩序的任何干预都只会弄巧成拙:"任何商业规则都不能在其资本能够保持的范围之外的社会任何部分增加工业的分量。它只能将其一部分转向它不会以其他方式转向的方向"。至于"自然的自由"这个短语,斯密指的是那种系统,在其中,每一个人都可以完全自由地以自己的方式追求自己的利益,并且让其工业和资本与别的任何人的工业和资本展开竞争,只要他不违反公正的(否定的)法律。[8]

因此,正如他们现在所说的,市场概念的力量在于它"整体化了"结构:也就是,在于它提供社会整体性模式的能力。它提供了移置马克思主义模式的另外一种方法:区别于现在人们

熟悉的从经济到政治、从生产到权力再到统治的韦伯式和后韦伯式的转移。但是从生产到流通的移置在深度和意识形态性上毫不逊色，其长处是用完全不同的秩序的表征取代颇为上古的幻想的表征，后者一直伴随着从《1984》和《东方专制主义》直到福柯的"统治"模式——对于新的后现代主义时代，这种模式是叙事的，而不是滑稽的。（我稍后将证明，这些首先也不是消费性的模式。）

然而，我们首先需要把握的，是另一种社会整体性概念之可能性的条件。马克思暗示（还是在《手稿》中），市场模式的流通在历史上和认识论上都领先于其他的绘图形式，提供社会整体性得以把握的第一位的表征：

> 流通是一般的异化表现为一般的占有，一般的占有表现为一般的异化的运动。尽管这种运动的整体可能极好地表现为一种社会过程，尽管这种运动的个体因素源自个体的有意识的意愿和特殊的目的，然而，该过程的整体性则表现为自动产生的一种客观的关系；它产生于有意识的个体的相互作用，但是既不是他们意识的组成部分，也不是作为包含在他们名下的一个整体。它们的碰撞产生了居于它们之上的一种的异己的社会权力。它们的相互作用（表现）为独立于它们的一种过程与力量。因为流通是一种整体性的社会过程，它也是第一位的形式，在其中，不仅社会关系表现为某种独立于个体的东西，比如在硬币或一种交换价值中，而且表现为整个的社会运动本身。[9]

289

这些反思的运动中值得注意的是，它们好像对作为概念往往被认为是彼此不同的两个事物进行了识别：霍布斯的"bellum

omnium contra omnes"和亚当·斯密的"看不见的手"(在此好像伪装成为黑格尔的"理性的狡计")。我想表明,马克思关于"市民社会"的概念就像是某种当这两个概念(像物质与反物质)出乎意料的结合在一起时会发生的事情。然而,这里重要的是,霍布斯所害怕的东西却莫名其妙地与给予斯密以信心的东西相同。在任何情况下,霍布斯式的恐惧的本质都由米尔顿·弗里德曼先生自鸣得意的定义做出了奇特的阐明:"一个自由主义者对集中的权力有着根本的恐惧。"[10] 人的本性中内在的并且在英国革命中得以付诸行动的某种残忍暴力的概念,由此被霍布斯(令人恐惧地)理论化了,但是没有受到赫尔希曼(Hirschman)的"商业的贿赂"所修改和改善:[11]它严格地(在马克思的著作中)等同于市场竞争本身。其区别不是政治-意识形态的,而是历史性的:霍布斯需要国家权力驯服、控制人性的暴力与竞争;而在亚当·斯密(以及某种其他形而上学的层面上的黑格尔)那里,竞争的体制,市场,完全由自己实施驯服与控制,不再需要抽象的国家。但是在整个保守主义传统中,清清楚楚的是被恐惧和焦虑所引起的动机,其中,内战或者城市犯罪本身不过是阶级斗争的象征。市场因此是披着羊皮的利维坦(Leviathan):其作用不是鼓励自由并使之永恒(更不用说政治多样性的自由),而是压制它;当然,有关这样的景象,人们可以复活存在主义哲学盛行的年代的口号——惧怕自由,逃避自由。市场意识形态让我们确信,人类在试图控制自己的命运时("社会主义是不可能的")搞得一团糟,我们幸运的是拥有一种人际间的机制——市场,它可以代替人的傲慢与计划,完全取代人的决定。我们需要的是保持其清洁和处于润滑状态,然后它就会像许多世纪以前的君主一样,照料我们并且使我们协调一致。

然而,这种对神性的抚慰性的置换现在何以居然会如此

普遍地吸引人，是一种不同的历史性问题。将新发现的对市场自由的拥抱归结为对斯大林主义和斯大林的恐惧，这是很动人的，但就是在时间上稍微有点误置，尽管现行的古拉格 290 (Gulag)工业一直是这些意识形态表征(随同大毁灭的工业一起，它与古拉格的花言巧语的特殊关系需要更为仔细的文化和意识形态研究)之"合法化"中的一个关键的构成。

我曾经发表过对六十年代的一个长篇分析，[12]我所得到的最为睿智的批评应该归功于武拉德·高泽奇(Wlad Godzich)，他根据我的全球模式，对第二世界，尤其是苏联的不在场，表达了苏格拉底式的惊愕。我们对改革的经验展示了苏联历史的不同向度，这有力地强化了高泽奇的观点，并使得我自己的失误尤其可悲；所以，在此我将通过夸大另外一个方面弥补缺憾。实际上，我的感觉一直是，赫鲁晓夫的实验的失败不仅对于苏联是灾难性的，而且对于其余的世界历史某种程度上也根本是至关重要的，就是对于社会主义自身的未来也是如此。当然，在苏联，人们让我们明白，赫鲁晓夫那一代人之后，再也没有人相信马克思主义复活之可能性，更不用说社会主义了；或者，从相反方向说：是他们的失败现在决定了好几代年轻知识分子对马克思主义和社会主义的全然漠视。但是我认为，这种失败还决定了其他国家的最基本的发展方向，尽管人们不想让俄国同志担负世界历史的全部责任，可是在我看来，在这个进程中，苏维埃革命对于世界的其余部分所具有的积极意义，与复兴这个革命并且改革该政党的最后一次、失却的机会的消极影响之间，存在着某种相似性。西方六十年代的无政府主义和中国的文化大革命，都应该归因于这种失败，其延伸，在上述两者结束之后很久，解释了斯劳特迪克(Sloterdijk)用后现代的今天无处不在的消费主义所谓之的"犬儒主义的理性"的普遍性胜利。因此，对于政治实践

的这种深刻的幻灭，必然会导致市场自我克制的花言巧语的流行和人的自由向一个现在铺张浪费的看不见的手的屈服，这是不足为奇的。

然而，这些东西虽然仍然涉及到思考与推理，却没有在对这种推论的发展最令人惊异的特征做出解释的方向上前进多远；这种特征就是，商业和个人财产的沉寂、工商企业家的含糊、头衔和占有、息票附券、企业合并、投资银行业、以及其291他此类事务（在商业的英雄或者强盗资本家阶段结束之后）的狄更斯式的特色，居然会在我们的时代显得如此有吸引力。根据我的观点，五十年代陈旧的自由市场的表征曾一度令人厌倦，人们对它的兴奋源自它与一种不同种类的表征之间违法的、隐喻性的联系；也就是，最为当代、世界性意义上的媒介本身（包括所有最近的媒体新发明和高技术的一种基础结构）。其运作是前文所暗示的后现代的那种，在其中，两种代码系统以如此的方式得以认同，以至于允许一种的力比多的能量充满另外一种，而不会（如同在我们的文化和知识史上的较早的时候一样）产生一种合成物，一种新的化合物、一种新合成的语言、或别的什么。

霍克海默和阿多尔诺很早就指出了无线电时代产品免费的商业性“文化工业”之结构的独特性。[13] 市场与媒体之间的类比实际上被这种机制所粘合：并不是因为媒体像是一个市场，才使得这两个事物之间有了可比性；而是因为“市场”和媒介一样均不同于其“概念”（或者柏拉图式的观念），才使得两者有了可比性。媒体提供了免费的节目，对于其内容与种类，消费者没有任何选择权，但是媒体挑选出的东西然后又被再命名为“自由选择”。

当然，随着物质市场的逐渐消失，以及商品与其形象（或商标名或标志）倾向性的同一，市场与媒体之间另外一种更为

密切的共生关系得以确立，其中的分界线被（以极具后现代特征的方式）涂上了色彩，对层面的不加区分逐渐取代了较早的事物与概念（或者甚至是，经济与文化，基础与上层建筑）之间的分离。首先，市场上出售的产品成了媒体形象的具体内容，结果，可以说，同样的所指似乎在两个领域中保持。这非常不同于更为原始的境况，在那里，一个附件被附加于吹嘘不相干的商业产品的一系列信息符号（新闻报道、专栏小品、和文章）。今天，这些产品在某方面弥散于娱乐（甚至新闻）片断的整个时空，作为那种内容的组成部分，结果在几个充分宣扬的情况下（最著名的如《豪门恩怨》系列[14]），有时还不清楚叙述性的片断何时终结，而商业性的片断又在何时开始（因为同样的演员也出现在商业性的片断中）。

这种借助内容的互相贯通又通过产品自身的本性以某种不同的方式得到增大：尤其是在处理已经被美国的消费主义燃烧的外国人时，一个人就意识到，这些产品形成一种等级制度，其高峰恰恰就在于再生产的技术本身；当然，这种技术现在远远超过了古典电视机，并且大体上已经成为第三阶段资本主义新的信息或计算机技术的缩影。因此我们必须也假定另外一种类型的消费：消费过程本身的消费，超越其内容和直接的商业产品。有必要谈起一种快感的技术红利，它由新的机器提供，象征性地得以再次展现在每一次官方媒体消费本身中，并以仪式的形式被吞噬。决非偶然的是，过去常常伴随在此讨论的市场辞令（但按照我的观点，表征了非合法化的一种多少有些不同的策略）的保守派的辞令关系到社会各阶级的终结——这是一个永远被工人家居中在场的电视所展示和"证明"的结论。许多后现代主义的欢欣，产生于对高技术的信息化过程本身的庆典（因为现在交际、语言、或者符号理论的流行是这种更一般的"世界观"的一种意识形态的副产品）。

292

因此，正如马克思可能会说的那样，这是（像与“许多资本”相对的“一般资本”一样的）作为统一过程的“一般”媒体在某种程度上得以突出和体验（相对于个体媒体设计）的第二个环节；看来也许正是这种“整体化”才为人们架起了一道通向“一般市场”或者“作为统一过程的市场”的虚幻形象的桥梁。

隐藏在市场的现行辞令的力量之下的、媒体与市场之间复杂的系列类比的第三个特征也许可以定位于形式自身。正是在此处，我们需要回到形象的理论，回忆起盖·迪波尔值得注意的理论来源（作为商品具体化最终形式的形象）。[15]在这一点上，该过程被颠倒了过来，而且并不是市场的商业产品在广告中变成了形象，而是商业电视的娱乐和叙述过程本身，它们随后被具体化并且变成许多商品：从几乎是刻板、单调的片断与间歇的连续的叙述本身，到拍摄空间、故事、人物和时尚，更包括生产明星和名人的一个新过程，它看来不同于对这些问题的更老的、更熟悉的历史性的体验，现在与原来的公共领域本身（你的晚间新闻报道中的真人真事，名字转换为如同新的标识等等的东西）迄今的“世俗”现象汇聚于一点。许多分析已经表明，这些新闻广播如构造得完全像连续的叙述；同时，我们当中的一些人在官方、或者“高雅”文化的其他范围内，一直致力于证明像“虚构作品”（其意义是某种对立于“字面的”或“事实的”）这样的范畴的衰微和退化。但是在此我认为，需要对公共领域的意义深远的修正进行理论化：既是虚构的（叙述）又是实际的（甚至该系列中的人物也被认为是“真名实姓的”的明星）的新的形象领域的产生，该领域现在——就像原来经典的“文化领域”一样——变成了半自主的，漂浮在现实上面；其根本的历史性区别是，在古典时代，现实独立于这种伤感的、浪漫的“文化领域”而持续，然而今天，它似乎丧失了那种独立的存在模式。今天，文化反向影响于现实，其方

293

式使得这种影响的任何独立的、也可以说非－或超文化的形式成为问题(依据介于你的眼睛与事物本身之间的一种海森堡的大众文化准则),结果理论家们最终按照“所指”已不再存在的新信念将他们的声音联合起来。

无论如何,在这第三个环节中,媒体自身的内容现在已经变成了商品,然后又被扔掉,落在市场的某种更宽泛的变体上成为其附庸,直到两者最终难以区分。然后在此,媒体,正如市场自身被幻想的那样,又重新进入市场,成为其组成部分,从而密封并且验证了过去隐喻的或者类比的识别是一种“文字的”现实。

对于市场的这些抽象的讨论,我们最终必须补充的,是一种实用主义的修饰语,一种秘密的功能性,有时会使公开的话语本身显得焕然一新——在一种可怕的中等高度很引人注目。这是巴利在他那本有用的著作的结尾绝望或者恼怒地脱口说出的东西;也就是,各种新自由主义理论的哲学测试只能够被运用在一种个别的、根本的情况下,我们可以(不无讽刺地)将其称作“从社会主义向资本主义的转换”。[16]换言之,只要市场理论不能应用于系统的“反常”的这个根本过程,它们就仍然是乌托邦的。巴利自己在较早的一章中已经说明了判断的意义,在讨论理性选择的人们时,他指出,理想的市场形势在目前的条件下对于他们是乌托邦的,不可实现的,这就像在当今的发达资本主义国家中社会主义革命或改革对于左派一样。有人想补充说,这里的所指具有双重意义:它不仅指在不同的东方国家一直被理解为以某种方式重建市场的过程,而且指西方,尤其是里根和撒切尔领导下的,那些取消福利国家的“规则”、回归纯粹的市场条件的努力。我们需要考虑进去这种可能性,这两种努力可能都会由于结构上的原因而失败,但我们还应该不屈不挠地指出,“市场”最终变得和社会主

294

义一样的乌托邦这种有趣的发展结果，最近一直被认为是存在的。在这样的条件下，将一种惰性的制度上的结构（官僚的计划编制）替换为另外一种惰性的制度上的结构（即市场本身），这起不到任何作用。所需要的是一种多数人积极参与的大的集体构想（project），作为某种属于它并且由其自身的能量构造的东西。社会优先权的设定——也就是社会主义文献中的计划编制——将必须是这种集体构想的一部分。然而，应该清楚的是，事实上，从定义上讲，市场根本不可能是一种构想。

注　释：

[1] 马克思、恩格斯：《全集》第 28 卷，纽约 1987 年版，第 180 页。

[2] "只有两条道路对精神的研究开放：美学，还有政治经济学。"斯蒂芬·马拉美：《魔法》，见《马拉美全集》，巴黎 1945 年版，第 339 页。这句话，我曾用作《马克思主义与形式》的引语，出自关于诗歌、政治学、经济学和阶级的一个复杂的沉思，写于 1895 年，正值现代主义高潮本身的黎明时期。

[3] 诺曼·巴利：《论古典自由主义与自由意志论》，纽约 1987 年版，第 13 页。

[4] 同上，第 194 页。

[5] 葛雷·贝克尔：《人的行为的经济学研究》，芝加哥 1976 年版，第 14 页。

[6] 同上，第 217 页。

[7] 同上，第 141 页。

[8] 巴利：，《论古典自由主义与自由意志论》。

[9] 马克思、恩格斯：《全集》第 28 卷，第 131－2 页。

[10] 弥尔顿·弗里德曼：《资本主义与民主》，芝加哥 1962 年版，第

39 页。

[11] 参阅埃尔伯特·赫尔希曼:《激情与兴趣》,普林斯顿 1977 年,第一部分。

[12]《为 60 年代分期》,见《理论的意识形态》,明尼阿波利斯 1988 年,第二卷,第 178 - 208 页。

[13] 阿多尔诺、霍克海默:《启蒙的辩证法》,纽约 1972 年版,第 161 - 7 页。

[14] 参阅简·费尔:《解读〈豪门恩怨〉:电视与接受理论》,见《南大西洋季刊》1989 年 9 月,第 88 卷第 2 期,第 443 - 60 页。

[15] 盖·德波尔:《社会奇观》,底特律 1977,第一章。

[16] 巴利:《论古典自由主义与自由意志论》,第 193 - 6 页。 295

第十四章 马克思怎样发明了症候?

斯拉沃热·齐泽克

马克思,弗洛伊德:形式的分析

根据拉康的观点,是卡尔·马克思而不是别的什么人发明了症候的观念。拉康的这种命题仅仅是一个机智的俏皮话,一种含混的类比吗?或者它是否拥有一种恰当的理论基础呢?如果马克思确实清楚地表达了症候的概念,一如它也在弗洛伊德的领域中起作用一样,那么我们必须自问涉及到如此遭遇的认识论上的"可能性之条件"这个康德式的问题:马克思在对商品世界的分析中怎么可能产生一个也适用于梦、歇斯底里现象等等的解析的概念呢?

答案是在马克思和弗洛伊德的阐释程序之间——更具体地说,在他们的商品分析和梦的解析之间——存在一种根本性的相同性。在两种情况下,其要点是避免据推测隐藏在形式后面的对"内容"的彻底地拜物教般的迷恋:要通过分析揭示的"秘密"不是被形式(商品的形式,梦的形式)所掩盖的内容,而正相反,是这种形式本身的"秘密"。梦的形式的理论智

力,不是存在于从显然的内容向其"隐藏的内核",再向潜在的梦思(dream - thought)的渗透,而是存在于对如下问题的回答:这些潜在的梦的思想为什么采取这种形式?它们为什么被置换成了梦的形式?对于商品也是如此,真正的问题不是深入商品"隐藏的内核"——根据其生产过程所消费的劳动量确定其价值,而是解释劳动为什么采取商品价值的形式,为什么只有在其产品的商品形式中才能确定其社会特性。 296

对弗洛伊德式的梦的解析中所宣扬的出了名的"泛性论"的责备已经屡见不鲜。汉斯 - 尤根·爱森科(Hans - Jügen Eysenck)是心理分析的一位严厉的批评者,很早以前就指出了弗洛伊德式的梦的研究方法中的一个至关紧要的悖论:根据弗洛伊德,梦中表达的欲望被假定——至少作为一种规则——是无意识的并且同时是性本能的,这与弗洛伊德本人分析过的大多数例证相矛盾,从他为了举例说明梦的逻辑选作开场案例的梦,也就是关于爱尔玛的注射的著名的梦开始。这个梦所表达的潜在的思想,是弗洛伊德推卸他为治疗其病人爱尔玛失败应担负的责任的企图,其途径是以下类型的争辩:"这不是我的错,这是由一系列情况引起的……";但是,这种"欲望",即梦的意义,显然既不是性本能的(它相反涉及到职业道德),也不是无意识的(对爱尔玛治疗的失败日夜折磨着弗洛伊德)。[1]

这种指责基于一个根本性的理论错误:将梦中起作用的无意识的欲望视为"潜在的思想"——也就是,梦的意义。但是,正如弗洛伊德不断强调的,在"潜在的梦思"中不存在任何"无意识的"事物;这种思想是一种完全"正常的"思想,可以用日常、通用语言的句法进行表述;在结构上,它属于"意识/前意识"的系统;主体通常能意识到它,甚至过分地如此;它一直让他感到烦恼。……在特定的条件下,这种思想被推开,被迫

离开意识，被拉入无意识——就是，屈从于"首要过程"，转换成了"无意识的语言"。"潜在的思想"与被称作梦的"外显的内容"的东西——梦的文本，文字上的现象性形式的梦——之间的关系，因此是某种完全"正常的"、(前)意识的思想与其转换成梦的"谜语"之间的关系。梦的基本构成因此不是其"潜在的思想"，而是赋予某个梦形式的这种操作(置换和浓缩的机制、单词或音节之内容的外形)。

因此，在这里存在着基本的误解：如果我们从被外显的文本所掩盖的潜在的内容中寻找"梦的秘密"，我们注定会面临失望：我们所发现的将会是某种完全"正常的"——虽然通常令人不愉快的——思想，其本质主要是非性的，而且肯定不是"无意识的"。这种"正常的"、意识/前意识的思想，不仅仅因为其对于意识而言的"令人讨厌的"特性而被拉向无意识并受到抑制，而是因为它达到了与已经被抑制的另外一种欲望之间的"短路"，后一种欲望是位于无意识之中，与"潜在的梦思"没有丝毫的联系的欲望。"如果一个无意识的愿望，源自襁褓之中并且处于受抑制的状态，已经被转移到了它上面"，那么"一个正常的思想系列"——正常，因此就能够用通用的、日常语言，即用"次要过程"的句法表述的思想——"就只从属于我们一直在描述的那种不正常的心理治疗"——从属于梦的行为，从属于"首要过程"的机制。[2]

297

正是这种无意识/性的欲望，不能被还原为一个"正常的思想系列"，因为从一开始它就在构成上受到抑制——因为它在日常交际"正常的"语言中，在意识/前意识的句法中没有"原型"(original)；它的惟一居所是在"首要过程"的机制之中。这就是我们为什么不应该将对梦或者一般的症候的阐释还原为将"潜在的梦的思想"，重新转变成主体间交流的"正常的"、日常通用的语言(哈贝马斯的惯用语)。其结构永远是三

层的;永远有三种要素在起作用:外显的梦－文本,潜在的梦－内容或思想,和梦中表达的无意识的欲望。这种欲望依附于梦,置身于潜在的思想与外显的文本之间的空隙中;因此,与潜在的思想相比,它并非"更隐蔽、更深",无疑更"在表面上",完全由能指的机制和潜在的思想所从属的治疗构成。换言之,它惟一的处所是在"梦"的形式之中:梦的真正主题(无意识的欲望)在梦的行为之中,在对其"潜在内容"的详细阐述中自动地明确表达。

弗洛伊德的情况往往是这样,它作为经验主义的评述阐明的东西(尽管"令人吃惊地屡次发生")预示一个根本性的、普遍性的原则:"梦的形式或者做梦所采取的形式令人吃惊地屡屡被用来表征其被掩盖的主题"。[3]那么,这就是梦的基本悖论:无意识的欲望,也许是其最隐蔽的内核的东西,正好通过梦的"内核",其潜在的思想的掩饰作用,通过将其转变成梦的－谜语的途径掩盖这种内容－内核的作用,得到明确表达。又一次,正如弗洛伊德特别爱做的那样,它在后来的版本增加的一个脚注中对这种悖论做出了最终的阐明:

> 我过去有一段时间常常发现,特别难以使读者习惯于显在的梦的内容与潜在的梦思之间的区别。以某个表现为一直在记忆中得以保持的形式的未经阐释的梦为基础的论据与意义,往往一次又一次地被提出,而阐释它的需要则被忽略了。但是现在,分析家们至少已经甘心于用梦的阐释所揭示的意义取代显在的梦,他们许多人因为陷入了他们以同等的固执坚持的另一种混乱而内疚。他们试图在梦的潜在内容中发现其本质,而在这样做时,却忽视了潜在的梦思与梦的行为之间的区别。
>
> 实际上,梦只不过是一种特殊的思考形式,是睡眠状

298

> 态的条件使之成为可能。是梦的行为创造了那种形式，而只有它才是做梦的本质——对其特性的解释。[4]

弗洛伊德在此是分两步进行的：

首先，我们必须打破表象，根据它，梦不过是一种简单的、没有意义的混乱，一种生理过程引起的，因此没有任何含义的无序。换言之，我们必须向着阐释学的方法迈出关键的一步，将梦设想为一个有意义的现象，设想为传输不得不借助阐释的程序得以发现的受压抑的信息的某种东西；

然后我们必须摆脱对这种含义之内核，以及梦的"潜在意义"——这就是说，掩盖在梦的形式后面的内容——的迷恋，将我们的注意力集中在这种形式本身，和梦的行为上，"潜在的梦思"就屈从于此。

在此要指出的关键一点就是，在马克思的两个阶段，在他对"商品形式之秘密"的分析中，我们发现了完全相同的清楚表述：

首先，我们必须打破表象，根据它，商品的价值取决于纯粹的冒险——例如，供求之间偶然的相互影响。我们必须迈出关键的一步，构想商品形式后面的隐藏的"意义"，这种形式所"表达"的含义；我们必须深入商品价值的"秘密"：

> 价质量由劳动时间决定是一个隐藏在商品相对价值的表面运动后面的秘密。这个秘密的发现，消除了劳动产品的价值量纯粹是偶然决定的这种假象，但是决没有消除这种决定所采取的物的形式。[5]

299

但是正如马克思指出的，存在某个特定的"然而"：揭露秘密是不够的。古典资产阶级政治经济学已经发现了商品－形式的

秘密；其局限是，它不能摆脱对隐藏在商品－形式后面的秘密的这种迷恋——其注意力被作为财富的真正来源的劳动所迷惑。换句话说，古典政治经济学只对隐藏在商品－形式后面的内容感兴趣，这是它为什么不能解释真正的秘密，不能解释形式后面的秘密，而是这种形式本身的秘密。尽管它相当正确地解释了"价值量的秘密"，商品对于古典政治经济学仍然是一件神秘、高深莫测的东西——梦也是同样：即使在我们已经解释了其隐藏的意义和潜在的思想之后，梦仍然是一个高深莫测的现象；仍然没有得到解释的不过是其形式，和隐藏的意义借以在这样的形式中掩盖自己的过程。

然后，我们必须再迈出关键的一步，分析商品形式本身的起源。将形式还原为本质，还原为隐藏的内核，这是不够的；我们还必须考察——类似于"梦的行为"的——隐藏的内容借以呈现这种形式的过程，因为，正如马克思指出的："劳动产品只要呈现为商品的形式，那么，其高深莫测特性是从哪里来的呢？显然产生于这种形式本身。"[6]古典政治经济学无法迈出的正是向着形式之起源前进的这一步，这是它至关要紧的弱点：

> 诚然，政治经济学分析了价值和价值量(虽然并不充分)，揭示了这些形式所掩盖的内容。但它甚至从来也没有提出过这样的问题：为什么这一内容采取了这种特殊的形式呢？为什么劳动表现为价值，用劳动时间计算的劳动是表现为劳动产品的价值量呢？[7]

商品形式的无意识

马克思式的商品形式分析——乍看起来，这涉及到一个纯经济学的问题——为什么在社会科学的一般领域产生如此的影响；它为什么吸引了数代哲学家、社会学家、艺术史家、和其他的人呢？因为它提供了一个母体，使得我们能够产生所有其他形式的“拜物教的翻版”：就仿佛商品－形式的辩证法给予了我们一种纯粹的——可以说，净化的——版本的机制，为我们提供了从理论上理解现象的钥匙，乍一看，这与政治经济学(法律、宗教等)领域毫不相干。在商品－形式中，的确存在比商品－形式本身更岌岌可危的东西，而且恰恰就是这种“更”，产生了如此迷人的吸引力。在阐明商品－形式的普遍性影响方面走的最远的理论家，无疑是阿尔弗雷德·桑－瑞特尔(Alfred Sohn－Rethel)，法兰克福学派的同路人之一。他的根本命题是：

300

> 商品的形式分析不仅解答了政治经济学的批判，而且解答了对抽象概念的思考方式以及随之产生的脑力劳动和体力劳动分工的历史性解释。[8]

换言之，在商品－形式的结构中找到先验的主体是可能的：商品－形式预先明确表达了康德式先验的主体的解剖和骨骼——即，构成“客观的”科学知识的推理框架的先验范畴的网络。在此存在着商品－形式的悖论：它——这种内部世界的“病态的”(在这个词的康德式的意义上)现象——为我们提供了解决知识理论的根本问题的关键：有着普遍合法性的客观

知识——这是如何可能的呢？

经过一系列详细的分析之后，桑-瑞特尔得出以下结论：科学程序（当然，牛顿式的自然科学程序）预示和暗示的范畴装置，借以把握自然的概念的网络，已经在场于社会的有效性之中，已经在商品交换的行为中起作用。在思考能够得出纯粹的抽象概念之前，抽象概念已经在市场的社会有效性中起作用。商品的交换暗示一种双重的抽象概念：来自交换行为中商品的可变性的抽象概念，以及来自商品的具体的、经验的、感性的、特殊的性质的抽象概念（在交换行为中，对某种商品截然不同的、特殊的性质上的确定没有被考虑进去，因为一种商品被归纳为一个抽象的实体，它——不考虑其特性及其“使用价值”——拥有与之交换的另一种商品“相同的价值”）。 301

在思考能够得出关于一种纯粹的量的确定，现代自然科学的一种必要条件的思想之前，纯粹的量已经在货币中起作用；货币这种商品使得所有其他商品的等量交换成为可能，尽管它们有各自独特的量的确定。在物理学能够明确表述在几何空间进行的、独立于运动物体的全部量的确定的纯粹抽象运动的概念之前，交换的社会行为已经实现了这样一种“纯粹的”抽象运动，让处于运动中的物体具体-感性的性质毫发无损：性质的转移。桑-瑞特尔对实体与其偶然性的关系，牛顿科学中起作用的因果关系的概念——简言之，纯粹理性范畴的整个网络都作了展示。

这样，先验的主体，一种先天范畴之网的支撑物，与以下令人不安的事实交锋：在形式的起源上，它取决于某种内部世界的、“病态的”过程——一件丑闻，一个从先验的观点看无意义的不可能性；因为形式上-先验的推理的东西，按照定义独立于所有肯定的内容：一个正好对应于弗洛伊德式的无意识的“诽谤性的”特征的丑闻，这从先验哲学的角度也是难以忍

受的。这就是说，如果我们近处观察桑－瑞特尔称作"真实抽象物"的本体论状态(即，在商品交换的有效过程中起作用的抽象行为)，其状态与无意识的状态之间的相同性，那么坚持"另外一个场景"的这种意指的链条(signifying chain)就是令人吃惊的："真实抽象"是先验的主体的无意识的、客观－普遍的科学知识的支撑物。

一方面，"真实抽象"当然不是作为物质对象的商品真实、有效的特性意义上的"真实"：客体－商品并不以它拥有确定其"使用价值"(其形式、颜色、滋味等)的一系列特性的同样的方式包含"价值"。正如桑－瑞特尔指出的，其本质是由有效的交换行为所暗示的假定的本质——换言之，某种"仿佛"的本质[als ab]：在交换行为中，个体开始进行交换，仿佛商品不是从属于自然的、物质的交换，仿佛它被排除在产生与腐烂的自然循环之外；尽管在他们的"意识"层面，他们"非常"清楚情况并不是这样。

发现这种假定之有效性最容易的方法是，想一想我们对待货币的物质性所做的一切：我们非常清楚，金钱像所有其他的物质客体一样经受使用之结果，其物质的主要部分随时间而变化；但是根据市场的社会有效性，我们依然将金钱视为仿佛它们是由"一种永恒的物质"构成的，这是"时间不能左右的，与自然界中发现的任何物质都形成正好相反的一种物质"。[9]在此回忆拜物教式否定的套话是多么诱人："我们非常清楚，但是仍然……"对于这个套话目前的范例("我知道母亲没有阴茎，但仍然……[我认为她有]"；"我知道犹太人是和我们一样的人，但仍然……[在他们身上存在某种东西]")，我们必须毫无疑问地加上关于金钱的变体："我知道金钱像其他的东西一样是一种物质对象，但仍然……[仿佛它是由时间不能左右的一种特殊的物质构成的]"。

302

在此我们涉及到了一个马克思未能解决的难题，金钱的物质性问题：不是关于构成金钱的经验的、物质材料的问题，而是关于它的高贵的物质的问题，超越物质实体的腐烂的那另外一种“不可毁灭的、永恒的”实体——这另外一种金钱的实体就像萨德(Sade)笔下的受害者的尸体一样，经受各种折磨却依然保持其完美。“体中之体”(body within the body)的这种无形的物质性，为我们提供了一个关于高贵的客体的准确定义，而且只是在这种意义上，关于金钱作为一种“前－生殖器崇拜的”、“近肛门的”客体的心理分析的概念才能被接受——只要我们不忘记这种假定存在的高贵实体取决于象征性的秩序：不受磨损消耗影响的不可毁灭的“体中之体”永远是靠某种象征性权威的保证才得以持久的：

> 一枚硬币身上的标志表明，它要充当的是一种交换的手段而不是一个使用的对象。其重量与金属纯度是由发行的权威保证的，因此，如果由于流通的磨损消耗其重量减轻了，就可以提供全额的兑换。其有形的物质已经明显地变成了其社会功能的一种纯粹的载体。[10]

那么，如果“真实抽象”与“现实”、有效的特性、客体的层面没有丝毫的联系，为了这个原因将其构想为一种“思考－抽象概念”，一种在思考的主体“内部”发生的过程，这也许是错误的：与这种“内部”相比，附属于交换行为的抽象概念具有不可复归的外在性和中心消解性——或者，引用桑－瑞特尔的简洁陈述：“虽然交换的抽象概念不是思想，但它却具有思想的形式”。

在此，我们有了无意识的一种可能的定义：其本体论状态不是思想形式的思想形式，这就是，思想形式外在于思想本身

——简言之，思想的形式由此而被预先表达的外在于思想的其他的场景。象征性的秩序恰恰就是这么一种形式的秩序，它补充并且/或者破坏"外部的"实事的现实与"内部的"主观经验之间的双重关系；因此，桑-瑞特尔对阿尔都塞的批评是有充分理由的，后者认为抽象是一个完全发生在知识领域的过程，并且因此将"真实抽象"的范畴当作"认识论的混乱"(epistemological confusion)的表达而加以拒绝。就其引入了颠覆"真实客体"与"知识客体"之间区分的范围——先在和外在于这种思想的思想形式，简言之，象征的秩序——的第三种要素而论，"真实抽象"在阿尔都塞式的认识论的基本框架中是不可思议的。

现在我们能够准确地阐述桑-瑞特尔的哲学反思事业的"令人反感的"本性：他让哲学反思的封闭领域面对一个其形式已经在其中"上演"的外在的处所。哲学反思因此被从属于一种类似于"你在那儿"这个古老的东方套语所归纳的离奇经验：那儿，在交换过程的外在有效性中，是你适当的处所，因为那儿有你的真理不等你认识到就在其中上演的剧院。面对这样的处所是无法忍受的，因为哲学本身就是由对这种处所的盲目所界定：不消解自己，不丧失其一致性，它是不可能将这种处所考虑进去的。

另一方面，这并不意味着相对于哲学的-理论意识的日常"实际的"意识——参与交换行为的个体的意识——也不受制于一种补充性的盲目。在交换的行为中，个体开始作为"实际的唯我论者"(practical solipsists)，他们误解交换的社会-综合功能：这就是作为通过市场的媒介对私人生产进行社会化的形式的"真实抽象"的层面。"商品拥有者在交换关系中所做的一切就是实用的唯我论——与他们所思考和谈论的东西无关。"[11]这样的误解是一次交换行为之完成的必要条件

——如果参与者们要注意到“真实抽象”的向度，“有效的”交换行为本身将不再可能。

> 因此，在谈到交换的抽象性时，我们必须当心不要将这个术语应用于交换代理人的意识。他们被认为忙于从事他们所看见的商品的使用，但只是在他们的想象之中。是交换的行为，而且只有交换的行为，才是抽象的……这种行为的抽象性在行为发生时不可能被注意到，因为其代理人的意识被他们的生意以及与其使用有关的事物的经验主义的表象所占据。人们可以说，他们行为的抽象性超出了行为者们的认识，因为他们的意识本身就挡在路上。只要抽象性占据了他们的思想，他们的行为将不再是交换，而且抽象将不会发生。[12]

304

这种误解致使意识的裂缝变成“实际的”和“理论性的”：参与交换行为的经营者以一个“实际的为我论者”的身份开始：它忽视其行为的社会－综合的向度，将其归纳为被原子化了的个体在市场中的一次偶然遭遇。他行为的这种“被抑制的”社会向度因此以其反面的形式显现——正如普遍的理性转向对自然的观察一样（作为自然科学之概念框架的“纯理性”范畴的网络）。

商品交换的社会有效性与其“意识”之间这种关系的极重要的悖论是，再一次使用桑－瑞特尔的一个简明的陈述，“对现实的这种无－知（non－knowledge）是其真正的本质的组成部分”：交换过程的社会有效性，是一种只有在参与的个体没有意识到其特有逻辑的条件下才可能的现实，也就是，一种其本体论的一致性暗示其参与者的某种无－知的现实——如果我们“了解太多”，识破了社会现实的真正作用，这种现实将会

自行消解。

这也许是“意识形态”的基本向度：意识形态并不简单地是“虚假的意识”，现实的虚假表征；相反，它是已经被认为是“意识形态的”这种现实本身。“意识形态的”是一种其存在暗示其参与者对其本质的无－知的社会现实，即社会的有效性，其再生产本身暗示，个体“不知道他们正在做什么”。“意识形态的”不是一种（社会）存在的“虚假的意识”，而是在它受到“虚假的意识”支持条件下的这种存在本身。因此，我们最终到达了症候的向度，因为其可能的定义之一也许还是“其一致性暗示了主体这方面的一定的无－知的一种形态”：只有在其逻辑躲过了主体的情况下，他才能“享受自己的症候”——对它的阐释之成功的衡量恰恰就是它的消解。305

社会的症候

那么，我们能够如何界定马克思式的症候呢？通过察觉一定的断裂，一种不对称，一种掩饰资产阶级的“权利与责任”的普遍性的“病理学的”不平衡，马克思“发明了症候”（拉康语）。这种不平衡远远不是这些普遍原则的“未完全实现”的表现；这种不充分性将会在发展中被克服。相反，这种不平衡充当了这些原则的构成环节：严格地说，“症候”是一种颠覆其自己的普遍基础的特殊要素，一个颠覆其自己类属（genus）的种类（species）。在这种意义上，我们可以说，马克思式的“意识形态批判”的基本程序已经是“症候性的”：它存在于对一个崩溃点的察觉，这种崩溃相异于一种特定的意识形态的领域，同时又是该领域关闭和达到其完成的形式所必需的。

因此，这种程序暗示一种特定的例外的逻辑：每一个意识

形态的普遍原则（Universal）——例如，自由、平等——都是“虚假的”，只要它必定包括打破其统一、揭露其虚假的一种特例。例如，自由不仅是一个包括许多种类的普遍概念（新闻言论自由、意识自由、商业自由、政治自由等等），而且，依靠一种结构的必然性，还是一个颠覆这种普遍概念的特殊自由（工人在市场上自由出卖自己劳动的自由）。这就是说，这种自由正好是有效自由的反面：由于“自由地”出卖其劳动，工人丧失了他的自由——这种自由的出卖行为的真正内容是工人之受奴役于资本。当然，关键就在于，恰恰是这种悖论性的自由，其反面的形式，关闭了“资产阶级自由”领域。

对于公平、等价交换这种市场的理想，同样的逻辑也可以得到证明。在前资本主义社会，当商品生产还没有获得普遍性时——即，当仍然是所谓的“自然生产”占主导地位时——生产资料的经营者自己仍然是生产者（至少作为一个惯例）：这是手艺人的生产，因为经营者是在市场上工作并出售他们的产品。在这个发展阶段没有剥削（至少在原则上——即，如果我们不考虑对学徒的剥削，等等）；市场上的交换是等价的，每一件商品都是按照其全部价值支付。但是只要以市场为目的的生产在特定社会的经济大厦中盛行，伴随着这样的普遍化（generalization）就必然会出现一种新的、悖论性的商品：劳动力，自己不是生产资料的经营者因此被迫在市场上出卖他们自己的劳动而不是他们的劳动产品的工人。 306

由于这种新的商品，等价交换成了对它自己的否定——剥削、占有剩余价值的形式。在此一个不可忽视的关键点是，这种否定严格地说内在于等价交换，而不是其简单的违反：劳动力不是在其全部价值没有被再列举的意义上受到“剥削”的，因为至少在原则上，劳动与资本间的交换是完全等价的、公平的。这里的蹊跷是，劳动力是一种独特的商品，它（劳动

本身)的使用产生一种剩余价值,而被资本家占有的正是超出劳动力价值的这种剩余。

在此我们又一次拥有了某种意识形态的普遍原则,等价与公平交换的普遍原则,以及一种特殊的悖论性的交换——劳动力交换工资;这种交换,恰恰作为一种等价物,充当的正好就是剥削的形式。这种"量的"发展本身,商品生产的普遍化,引起一种新的"质",代表对商品等价交换的普遍原则的内在否定的一种新商品的出现;换言之,它引起了一种症候。按照马克思式的透视法,乌托邦社会主义存在于以下信念:在交换关系被普遍化,以市场为目的的生产占支配地位,但工人自己依然是生产资料的经营者并因此不受剥削的情况下,一种社会才是可能的——简言之,"乌托邦"转达了一种对没有症候,没有充当其内在否定的例外点的普遍性之可能性的信任。

这也是马克思式的黑格尔批判,作为合理的整体性的黑格尔式的社会概念批判的逻辑:只要我们试图将现存的社会秩序看作是一种合理的整体性,我们就必须将一种自相矛盾的因素包括进去;这种因素会继续作为其内部的要素,充当其症候——颠覆这种整体性的普遍的合理的准则。对于马克思,现存社会的这种"不合理的"因素当然是无产阶级,"理性自身的非理性"(马克思),体现在现存社会秩序中的理性与其自己的非理性的遭遇点。

商品拜物教

然而,拉康在将症候的发现归功于马克思时表述的更清楚些:他将这种发现定位在马克思构想从封建主义向资本主义过渡的方式中:"人们不得不在马克思身上,在他最先确立

的资本主义与什么——过去的好日子,我们称作封建时期 307
——的关系中,而不是在希波克拉底那里寻找症候概念的来源"[13]要把握从封建主义向资本主义的这种过渡的逻辑,我们必须首先阐明其理论背景,关于商品拜物教的马克思式的概念。

首先,商品拜物教是"人们自己的一定的社会关系,但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式"。[14]特定商品的价值,有效地充当不同商品的生产者之间社会关系网络的徽章,采取的是另外一种物质-商品——金钱——的准"自然的"特性的形式:这就是我们所说的特定商品的价值是这样那样多的钱。因此,商品拜物教的本质特征不是由著名的人对物品的置换组成的("一种人与人的关系采取物与物的关系的形式");相反,它是由涉及到结构的网络与其一种要素之间关系的特定的误解组成的:实际上是一种结构的作用,要素之间关系网络的作用的东西,表现为这些要素之一的一种直接的特性,仿佛这种特性在其与其他要素的关系之外也属于它一般。

这样的误解既可以发生在"物与物的关系"中,也能发生在"人与人的关系"中——就价值-表达的简单形式而论,马克思明确地陈述了这一点。商品甲只有在参照商品乙的情况下才能表达自己的价值,后者因此成为其等价物:在价值关系中,商品乙的自然形式(其使用价值、其绝对的经验主义的特性)充当商品甲的价值形式;换言之,乙的实体对于甲成了其价值的真实反映。对于这些反映,马克思补充了以下注释:

> 在某种意义上,人很像商品。因为人来到世间时既没有带着一面镜子,也不像费希特派的哲学家,说什么"我是我",所以人起初是以别人来反映自己的。名叫彼

得的人把自己当作人，只是由于他把名叫保罗的人看作是和自己相同的。因此，对彼得说来，这个整个保罗以他保罗的肉体成为人这个物种的表现形式。[15]

这个简短的注释在某种程度上预示了拉康的镜子－阶段的理308论：只有通过在另一个人身上得到反射——即，只要这个别的人为它提供其统一的形象——自我才能达到其自己的同一性；同一性与异化因此是确实相关的。马克思追寻了这种同一性：就其自身价值的形式－表象而论，只有当甲涉及到它的时候，只有在这种关系中，另一个商品（乙）才是一种等价物。但是表象——而在此有着对拜物教合适的倒置的效用——恰恰就是其反面：甲好像与乙相关，仿佛对于乙，要做甲的等价物也许不会是甲的“反射的决定”（马克思），即，仿佛乙已经在本质上是甲的等价物；即使在它与甲的关系之外，在与构成其使用价值的其他“自然的”有效性质相同的层面上，“做等价物”的性质显得属于它。对于这些反思，马克思又增加了一个非常有趣的注释：

一般关系的这种表达，黑格尔称之为反思的－范畴，是非常奇怪的。例如，一个人是国王，仅仅因为别的人们处于从属他的关系中。反之，他们想象自己是属民因为他是国王。[16]

“做国王”是“国王”与其“属民”之间社会关系网络的结果；但是——这里存在拜物教的误解——对于这种社会契约的参与者，该关系必然以颠倒的形式表现出来：他们认为他们是给予国王王室的礼遇的属民，因为在与其属民的关系之外，国王本已经是国王了；仿佛“做国王”的决定是一个国王的“自然的”

人格。相信自己是国王的疯子并不比相信自己是国王的国王更疯狂——即，国王马上就与委任的"国王"认同；人们怎么能不想起这个著名的拉康式的断言呢？

我们在此拥有的因此是两种方式的拜物教之间的一种平行，以及涉及到这两个层面准确关系的关键问题。这就是说，这种关系决不是一个简单的相同：我们不能说，在以市场为目的的生产主导的社会中——最终就是，在资本主义社会中——"对人与对商品都一样"。正确的说法恰恰是其反面：商品拜物教出现在资本主义社会，但是在资本主义制度下，人之间的关系绝对不是"拜物教化的"；我们在此所有的是"自由的"人们之间的关系，每个人都遵循他或她特有的自我为中心的利益。他们的相互关系的主导和决定形式不是统治和奴役，而是在法律面前人人平等的自由人之间的一种契约。它的模式是市场交换：在此，两个主体相遇，他们的关系完全没有崇拜主人的隆隆声，没有主人对其属民的保护与关爱；他们是以其行为完全决定于自我为中心的利益的两个人的身份相遇的；他们每个人都是作为出色的功利主义者形式的；另外的人对于他完全脱去了神秘的光环；他在其同伴身上看见的是另外一个主体，他服从其利益，而且只有在他拥有某种东西的情况下才引起他的注意，这种东西就是商品——它能满足他的某些朋友的需要。 309

拜物教的两种形式因此是不可调和的：在商品拜物教统治的社会里，"人之间的关系"被完全非－拜物教化了，而在"人之间的关系"存在拜物教的社会里——在前－资本主义社会——商品拜物教尚未得到发展，因为占主导地位的是"自然的"生产，而不是以市场为目的的生产。人们关系中的这种拜物教必须以合适的名字进行命名：正如马克思指出的那样，我们在此所有的是"主奴关系"——也就是说，恰恰是黑格尔的

意义上的贵族与佃农的关系;[17]这就仿佛资本主义制度下主人的告退只不过是一种置换:仿佛"人与人的关系"中的非拜物教化,被"物与物的关系"中拜物教——商品拜物教——的出现所补偿。拜物教的处所正好从主体间的关系转移到了"物与物"的关系中:关键性的社会关系,即生产关系,在统治与奴役(贵族与佃农等等)的人际关系的形式中不再直接是显而易见的;借用马克思准确的描述,他们将自己伪装"在物与物、劳动产品与劳动产品的社会关系的形态下"。

这就是人们必须以马克思构想的从封建主义向资本主义的过渡的方式寻找症候之发现的原因。随着资产阶级社会的确立,主奴的关系受到抑制:在形式上,我们关注的显然是其人际关系被卸载了拜物教的自由的主体:受抑制的真理——统治与奴役之持续的真理——表现为一种颠覆平等、自由等等的意识形态表象的症候。这种症候,有关社会关系的真理显现的点,正好就是"物之间的社会关系"。"个体间的社会关系伪装在物之间社会关系的形态之下,而不是作为它们自己的相互关系出现在所有的事件中"——这里我们有了关于歇斯底里的症候,资本主义固有的"变换的歇斯底里"的一个准确的界定。

极权主义的笑声

在此马克思比其大多数将商品拜物教的辩证法当作过时的东西而抛弃的同时代的人更具有颠覆性:这种辩证法仍然能够帮助我们把握所谓的"极权主义"的现象。且让我们以恩伯托·艾柯(Umberto Eco)的《玫瑰的名字》为起点,正好因为这本书有些错误。这种批评不仅仅应用于其意识形态,也许

310

可以——依照意大利式西部片(spaghetti Westerns)的模式——将它称作意大利结构主义:结构主义和后结构主义的一种简化的、大众文化的版本(没有最终的现实,我们全都生活在一个与其他符号有关的符号的世界中……)。这本书应该让我们困扰的是其基本的潜在命题:极权主义的根源教条地忠诚于官僚界;缺少笑声和讽刺的超然。对善的过度承诺也许实质上就成了最大的恶:真正的恶是任何一种狂热的教条主义,尤其是以崇高的善的名义施行的那种。

[…]

首先,(带着疯狂的忠诚)对善的迷恋变成了恶的这种观点掩盖了相反的经验,这种经验更令人不安:对恶的过度的、疯狂的忠诚怎样在本质上获得合乎道德的地位,而不受我们的利己主义的利益的导向。只需要考虑一下莫扎特歌剧中的唐·乔万尼,在结尾处他面临如下选择:如果他承认其罪恶,就依然能够获得拯救;如果他坚持作恶,就将永远受到谴责。从快乐原则的角度,正确的做法是与过去一刀两断,但是他没有这样做,而是坚持作恶,尽管他知道这样做他将永远受到谴责。荒谬的是,虽然他最终选择了邪恶,却获得了道德英雄的地位——即,某个受到"快乐原则以外"而不单单是寻求快乐或者物质收获的基本原则引导的人。

然而,《玫瑰的名字》真正令人不安的,是对释放讽刺距离(ironic distance)——反极权主义的笑声的力量——的潜在信念。我们此处的命题几乎正好与艾柯小说的这种潜在前提相反:在当代的民主或集权社会中,那种犬儒主义的距离、笑声和讽刺,可以说,是游戏的组成部分。主导意识形态并不指望受到认真地对待或按字面意义的理解。对于极权主义最大的危险也许正是人们按字面意义理解他们的意识形态——即使在艾柯的小说中,作为教条主义信念的化身的是可怜的乔其,

他不笑，是一个颇为悲剧性的人物：不合时宜、一种活着的死人、过去的残余，当然不是代表现存社会和政治权力的人。

我们应该从此得出什么结论呢？我们应该说我们生活在一个后－意识形态的社会中吗？先试图详细地说明一下我们所谓的意识形态也许会更好。

311

作为一种意识形态形式的犬儒哲学

意识形态的最基本的定义，也许是来自马克思的《资本论》中的那个著名的短语："Sie wissen das nicht, aber sie tun es"——"他们不知道它，但是他们做它"。意识形态的概念本身暗示一种基本的、构造性的天真：对其自己的前设、有效条件的误解，所谓的社会现实和我们对它的歪曲的表征、虚假的意识之间的距离和分歧。这就是为什么如此一种"天真的意识"可以服从于一种批判的－意识形态的程序的原因。这种程序的目标是将天真的意识形态的意识引导到一个点，在这个点上，它可以认识到自己的有效条件和它正在歪曲的社会现实，并且通过这种行为消解自己。根据意识形态批判的更为完善的版本——比如法兰克福学派所创造的——这不仅仅是一个"真实地"看待事物（即，社会现实），抛弃意识形态的失真眼镜的问题；其要点是明白没有这种所谓的意识形态的神秘化，现实本身如何不能再生产自己。面具不是简单地掩盖事物的真实状况，因为意识形态的歪曲被写进了其本质。

于是，我们发现了一种存在的悖论，这种存在只能在被误解和忽视时才能够再生产自己：我们"真实地"看待这种存在之时，它就自动消解成虚无，或者更准确地说，它变成了另外一种现实。这就是我们必须避免去掉面具和抛弃被认为掩盖

了赤裸裸的现实的面纱这些简单的比喻。

[…]

但是所有这一切已经是众所周知：这是作为“虚假意识”的意识形态的经典概念，是作为社会现实本身之组成的对该现实的误解。我们的问题是：这种作为一种天真意识的意识形态的概念仍然适用于当今的世界吗？它今天依然运作吗？在《犬儒主义理性之批判》这部德国的畅销书中，[18]比特·斯劳特迪克提出以下命题：意识形态的主导运作模式是犬儒主义的，它使得经典的批判－意识形态的程序变得不可能——或者更准确地说，徒劳无功。犬儒主义的主体相当清楚意识形态的面具与社会现实之间的距离，但是他仍然坚持这种面具。正如斯劳特迪克主张的，其原则是：“他们非常清楚正在做的一切，但仍然还在做”。犬儒主义的理性不再是天真的，而是一种启蒙了的虚假意识的悖论：人们非常了解谬误，非常清楚隐藏在意识形态的普遍性的后面的特殊利益，但是仍然不抛弃它。

312

我们必须将这种犬儒主义的立场严格地与斯劳特迪克所谓的大犬儒主义区别开来。大犬儒主义代表大众、平民通过反讽和嘲讽(irony and sarcasm)的手段对官方文化的拒绝：经典的犬儒主义的程序是让主导的官方意识形态——其庄重、严肃的色调——与日常的平庸相遇，将它们举起来展示，从而暴露庄严的贵族阶级意识形态空话背后的自我本位的利益、暴力、和对权力的野蛮要求。因此，这种程序与其说是论辩的倒不如说是注重实效的：它借助让官方的主张与其阐释的境遇相对的方法颠覆了这种主张；它根据个人偏好行事（例如，当一个政客鼓吹爱国主义奉献的责任时，犬儒主义揭露了他从别人的牺牲中的个人所得）。

犬儒主义是主导文化对这种犬儒主义的颠覆的回答：它

承认并且考虑意识形态普遍性后面的特殊利益，和意识形态的面具与现实之间的利益，但是却依然找到保持面具的理由。这种犬儒主义算不上是直接的不道德的立场，它更像是一种服务于不道德的道德本身。犬儒主义的智慧的模型是将正直和诚实构想为不诚实的极端形式，将道德构想为放荡的极端形式，将真理构想为谎言最为有效的形式。这种犬儒主义因此是对官方意识形态的一种不正当的“否定之否定”：面对非法致富、抢劫，犬儒主义的反应就说，合法致富远远更为有效，而且还受到法律的保护。正如贝托尔特·布莱希特在其《三个便士的歌剧》中指出的：“与建立新银行相比，抢劫银行算什么呢？”

因此很清楚，面对这样的犬儒主义的理性，传统的意识形态批判不再起作用。我们再也不能让意识形态的文本屈从于“症候性的解读”，让它面对其盲点，和它为了组织自己、保持其抑制性所必须压制的东西——犬儒主义的理性预先就将这种距离考虑进去了。由于有了犬儒主义的理性，我们在自己身上发现了所谓的后－意识形态的世界；那么对此做出肯定是留给我们的惟一问题吗？连阿多尔诺都得出了这种结论，其出发点是以下前提：严格地讲，意识形态不过是宣布拥有真理的一个系统——即，它不简单地是谎言，而且是作为真理体验的谎言，假装出被认真对待的谎言。极权主义的意识形态不再具有这种虚饰。即使是其作者们，也不再特别指望别人会认真对待它——其地位只不过一种控制手段，纯粹是外在的和工具性的，因为它的统治不是由其真实价值保证的，而是通过简单的意识形态以外的暴力和获利的许诺。

正是在这一点上，为了说明我们生活在一个后－意识形态的社会的思想如何发展得有些太快，有必要介绍一下症候与狂想之间的区别：犬儒主义的理性，尽管有着其全部的反讽

313

性的超然，却丝毫没有触及意识形态的狂想的基础层面，意识形态就是在此层面上构筑社会现实本身的。

意识形态的狂想

如果我们想抓住这个狂想的向度，就必须回到马克思的“他们不知道它，但是他们做它”这句话，并且自问一个非常简单的问题：在现实之中从事的“知道”与“做”中，意识形态的幻想（ideological illusion）的处所在哪儿？乍看起来，答案好像一目了然：意识形态的幻想存在于“知道”之中。它是一个关于人们有效地做的一切与他们认为自己正在做的一切间的不和谐的问题　　意识形态就存在于这个事实：人们“不知道他们实际在做什么”，他们拥有一个对他们所属于的社会现实的虚假表征（当然，歪曲是由同一个现实产生的）。让我们再举一个马克思关于所谓的商品拜物教的经典例证：金钱在现实中只不过是社会关系网络的体现、浓缩和具体化——它充当所有商品普遍的等价物的事实，是由它在社会关系的结构中的位置决定的。但对于个体自身，金钱的这种作用——作为财富的体现——表现为称作“金钱”的事物的一种直接的、自然特性，仿佛金钱已经在本质上，在其直接的物质现实中，就是财富的体现。在此，我们涉及到了经典马克思主义关于“具体化”的动机：在事物、事物之间的关系背后，我们必须发掘到社会关系，人性主体之间的关系。

但是这样解读马克思的话遗漏了一种幻想，一种错误，一种已经在社会现实中起作用的扭曲，这是在个体正在做的事情的层面，而不仅仅是在他们认为或知道他们正在做的事情的层面。当个体使用金钱时，他们非常清楚它没有什么神

奇的——在物质性上，金钱只不过是社会关系的一种表达。日常自动产生的意识形态，将金钱降格为一种简单的符号，赋予拥有它的个体对一定量的社会产品的权利。所以，在日常生活的层面上，个体非常明白物之间的关系背后的人之间的关系。问题是，在他们的社会行为本身，在他们正在做的事情中，他们所表现的，仿佛金钱，在其物质的现实中便是财富本身的直接体现。他们是实践上的，而不是理论上的拜物主义者。他们"不知道"的东西，他们误解的东西，是下述事实：在他们的社会现实本身，在他们的社会行为中——在商品交换的行为中——他们受到拜物教的幻想的引导。

314

要将这表述清楚，让我们再一次以经典马克思主义对普遍原则与特殊性之间关系的玄想倒置的动机为例证。普遍原则只不过是真实存在的特殊事物的一种特性，但是，当我们是商品拜物教的受害者时，就仿佛一种商品的具体内容(其使用价值)表达了其抽象的普遍性(其交换价值)——抽象的普遍原则，价值，表现为一种真实的物质，不断地在一系列具体的客体中具体化。这就是基本的马克思的命题：表现得像黑格尔式的主体－物质，像经历了一系列的特殊体现的，已经是有效的商品世界。马克思讲到了"商品的形而上学"，讲到了"日常生活的宗教"。哲学玄想的唯心主义的根源在于商品世界的社会现实；正是这个现实表现为"唯心主义的"——或者，正如马克思在《资本论》第一版第一章中指出的：

> 通过这种倒置，可感的和具体的东西只算作是抽象和普遍的事物的一种现象的形式，这不同于事物的真实状态，在那里，抽象和普遍的事物只算作是具体事物的特性——这样的倒置是价值之表达的特征，而且正是这种倒置同时使得对这种表达的理解变得如此困难。如果我

说：罗马法和日尔曼法都是法律，那么它就是某种独立运行的东西。但是，如果相反，我说：法律这个抽象的东西在罗马法和日尔曼法——即在这些具体的法律中实现了自己，那么彼此的联系就变得神秘了。[19]

要问的问题还是：这里的幻想在哪里？我们决不能忘记，资产阶级的个体，按照其日常的意识形态，肯定不是玄思的黑格尔派：他不认为特殊的内容产生于普遍理念的自主的运动。正相反，他是一个出色的盎格鲁－撒克逊人式的唯名论者，认为普遍原则是特殊事物——即，真实存在的事物——的一种特性。价值在本质上并不存在，只存在具有（除其他东西外）价值的个别的事物。问题是，在他的实践中，在他的真实行为中，他表现得仿佛特殊的事物（商品）只不过是普遍价值的许多个体现。改写一下马克思的话：他非常清楚，罗马法和日尔曼法只不过是两种法，但在他的实践中，他表现得仿佛法律本身，这个抽象的实体，在罗马法与日尔曼法中实现了自身。

所以我们现在向前迈出了决定性的一步；我们已经确立了解读马克思的句子“他们不知道它，但却做它”的一种新的方法：幻想不在知识这一边，它已经在了现实本身，人们正在做的事情这一边。他们不知道的事实是，他们的社会现实、他们的行为受到一种幻想、一种拜物教的倒置的引导。他们所忽视的、所误解的，并不是现实，而是构造他们的现实、他们的真实社会行为的幻想。他们非常清楚事物实际是什么样子，但是他们仍然就如同不清楚一样地去做。这种幻想因而是双重的：它体现为忽视对构造我们与现实的真实而有效的关系的幻想。这种受到忽视的、无意识的幻想就是也许可以称作意识形态的狂想（ideological fantasy）的东西。

315

如果我们关于意识形态的概念仍然是幻想存在于知识的

经典概念,那么当今的社会一定表现为后－意识形态的:盛行的意识形态是犬儒主义的那一种;人们不再相信意识形态的真实,因为他们不认真地对待意识形态的命题。然而,意识形态的基本层面不是掩盖事物的真实状态的幻想,而是构筑我们的现实本身的一种(无意识的)狂想。而在这种层面上,我们当然远远还不是后－意识形态的社会。犬儒主义的距离只是让我们漠视意识形态的狂想的构造力的一种方法——许多方法中的一种:即使我们不认真地对待事物,即使我们保持一种反讽的距离,我们仍然在做这些事。

正是从这种立场上,我们能够解释斯劳特迪克提出的犬儒主义的理性表述:"他们非常清楚他们在做什么,但是他们仍然在做"。如果这种幻想在知识这一边,那么犬儒主义的立场也许真正是一种后－意识形态的立场,仅仅是个没有幻想的立场:"他们知道在做什么,而且正在做"。但是如果幻想处于做的现实本身,那么这个句子可以用极为不同的方式解读:"他们知道,他们在行为中追寻一种幻想,但是他们仍然在做"。例如,他们知道,他们关于自由的思想掩盖了一种特殊形式的剥削,但是他们依然遵循这种自由的思想。

信念的客观性

从这种立场上,也许还值得重新解读马克思关于所谓的商品拜物教的基本阐述:在人类劳动的产品获得商品形式的社会中,人与人的重要关系采取的是物与物、商品与商品关系的形式——而不是直接的人与人的关系,我们拥有物与物的社会关系。20世纪60、70年代,这整个问题都受到阿尔都塞式的反人道主义的怀疑。阿尔都塞们的主要指责是,马克思

316

的商品拜物教理论是以人(人性主体)和物之间的一种天真的、意识形态的、在认识论上没有理由的对立为基础的。但是拉康式的解读可以给予这种阐述一种新的、出乎意料的歪曲:马克思的方法的颠覆性力量,就在于他运用人与物之间对立的方式。

[…]

马克思分析的要点是,事物(商品)自己相信主体的地位:这就仿佛他们所有的信念、迷信和形而上学的神秘化(据信被理性的、功利主义的人格所超越),在"物与物的社会关系"中得到体现。他们不再相信,*但是事物本身却代替他们相信*。

与信念是某种内在的东西而知识是某种外在的东西(在它可以通过外在的程序加以验证的意义上)的命题相反,这看来也是一个拉康式的基本命题。更确切地说,正是信念才是根本外在性的,体现在人们实际、有效的程序中。它类似于西藏人做祷告用的轮子:人们将祷告词写在一张纸上,将卷起来的祷告放人一只轮子中,让它自动地旋转,不再思考(或者,如果你想根据黑格尔式的"理性的狡计"行事,也可以将它放在风车上,好让它由风吹着转)。这样,这只轮子就代替我,而不是我自己祈祷——或者更确切地说,我自己在通过轮子的媒介祈祷。其全部好处在于,在我精神内部,我可以考虑我想的一切,我可以屈从于最肮脏、淫秽的狂想,而且这无关紧要,因为——借用一个很好的斯大林主义的老话——无论我想什么,我是在客观地祈祷。

[…]

“法律就是法律”

由此所汲取的关于社会领域的教训首先是，信念永远以我们的有效社会行为的方式得以实现，而远远不是处于一种“内部的”、纯精神的状态：信念支持规范社会现实的狂想。让我们以卡夫卡为例：人们常说，在其“非理性的”小说世界中，卡夫卡对现代官僚制度以及个体在其中的命运做出了一种“夸张的”、“狂想的”、“主观上歪曲的”表达。在这样说时，我们忽视了这个关键的事实：正是这种“夸大”清晰地表述了规317 范“有效的”、“真正的”官僚本身的力比多作用的狂想。

所谓的“卡夫卡的世界”不是“社会现实的狂想－意象”(fantasy－image of social reality)，而正相反，是在社会现实中间起作用的狂想的背景：我们都非常清楚官僚制度并非力量无边，但是我们在官僚机器在场的情况下的“有效”行为已经受到对其全能的信任的规范……通常的“意识形态批判”试图根据一个确定社会的有效社会关系的关联，推断该社会的意识形态的形式，与之形成对照，这种分析方法首先针对在社会现实中行之有效的意识形态的狂想。

我们称作“社会现实”的东西，作为最后一招，是一种伦理的建构，它是由特定的仿佛(我们行动仿佛我们相信官僚机构的全能，仿佛总统体现了人民的意志，仿佛政党表达了工人阶级的客观利益……)的支持。只要这种信任(让我们再次提醒自己，这确实不会在“心理”层面上被构想：它在社会领域的有效作用中得到体现和物质化)丧失，社会领域的结构本身就会分崩离析。这已经由帕斯卡尔(Pascal)做出了明确的表达，是阿尔都塞在论述其“意识形态国家机器”的概念时的主要参照

点之一。根据帕斯卡尔，我们推理的内在性决定于外在的、无意义的“机器”——能指的自动化，主体被困在其中的符号网络：

> 因为我们不能对自己犯错误：我们如同思想一样是自动装置。……证据只能说服大脑；习惯则提供了最强的证据，而且是那些最被人相信的证据。它使得自动装置倾斜，而后者领着大脑无意识地跟随着它。[20]

帕斯卡尔在此提出了一个非常拉康式的无意识的定义：“自动装置（即：僵化的、没有意义的字母），领着大脑无意识地跟随着它”。从法律的这种构造性的无意义特性可以得出，我们必须遵守它，不因为它是公正的、好的乃至有益的，而仅仅因为它是法律——这种同义反复清晰地说明了其权威的怪圈，法律权威最决定性的基础在于其阐明的过程：

> 因为它被接受这惟一的原因习惯成了完整的公平。这是其权威的神秘基础。任何试图将它带回到其首要法则的人都会毁掉它。[21]

因此，惟一真正的顺从是一种“外表的”顺从：出自信念的顺从不是真正的顺从，因为它已经经过了我们主体性的“调停”——即，我们不是真正地遵从权威，而是简单地服从我们的判断，它告诉我们只要权威是好的、明智的、有益的，那么这种权威就值得服从……对于我们与“外部”社会权威的关系，这种倒置甚至做的更多，它将我们的服从应用于信仰的内在权威：凯尔恺戈尔写到，因为我们认为他聪明善良就信仰基督，这是一种可怕的亵渎——相反，只有信仰本身的行为才能 318

让我们洞见他的善良与智慧。的确，我们必须寻找能够证实我们的信仰、我们服从宗教命令的合理理由，但是关键的宗教经验是，这些理由只向那些已经相信的人们展示——我们发现这些理由验证我们的信仰，因为我们已经相信；我们不相信是因为我们发现了充分的理由相信。

“外在”地服从法律因此并非是屈从于外在压力，所谓非意识形态的“残忍的力量”，而是在“不能理解”、不明白的情况下服从命令；就它保持了一种“创伤性的”、“非理性的”特性而论，法律的这种创伤性的、不完整的特性，是它的一种积极的条件(a positive condition of it)，而远远不是掩盖了其全部的权威。这是精神分析的超我概念的基本特征：一种被体验为创伤性的、“无意义的”命令——即，不能被整合进入主体的符号世界的命令。但是为了法律能“正常地”起作用，“因为它被接受这惟一的原因习惯成了完整的公平”这个创伤性的事实——法律对阐释过程的依赖，或者借用拉克罗和穆夫发明的一个概念，其根本上偶然的特性——必须被压制成无意识，其途径是通过对法律之“意义”以及它在正义、真理中的基础(或者，用更现代的方式说，功能性)进行意识形态的、想象的体验：

> 因此我们遵从法律和习惯也许会是件好事，因为它们是法律……但是人们对这种信条没有服从的义务，并因而不相信真理可以在法律和习惯中找到而且居于其中；他们相信它们而且将它们的古旧当作它们真理(而非它们缺少真理的权威性)的证据。[22]

非常有意义的是，我们在卡夫卡的《审判》中发现了完全相同的明确陈述，在K.与牧师谈话的结尾：

"我不同意那种观点，"K摇着头说，"因为如果人们接受它，就必须认为看门人说的一切都是真的。但是你自己已经充分地证明了那样做是多么不可能。""不，"牧师说，"不必认为一切都是真实的，人们只需认为它是必需的。""一个忧郁的结论，"K说，"它将撒谎变成了一个普遍的原则"。[23]

319

因此，受到"压制"的不是法律的某种含糊的本源，而是法律不是被认为是真实的而只是必需的这个事实——其权威没有真理性的事实。驱使人们相信可以在法律中找到的那个真理的必要的结构上的幻想，准确地描述了转移的机制：转移是对某个真理和某个在愚蠢的、创伤性的、不一致的法律事实后面的这种假定。换言之，"转移"命名了信念的怪圈：我们会相信的原因只对那些已经相信的人们有说服力。帕斯卡尔在此的关键文本是著名的关于赌博之必然性的第233个片断；其最前面的、最大的部分详细地证明了为什么"将赌注押在上帝身上"是理性的明智之举，但是帕斯卡尔想象中的谈话伙伴的以下评论使这个论点失效了：

……我的手被绑上了，我的口被封住了；我被迫从事赌博，我不自由；我被紧紧地控制着，我是如此造就的，所以我不能相信。那么你想让我干什么呢？——"那是真的，但是至少你心里要明白，如果你不能相信，那是你的激情所至，因为理性迫使你相信，可是你不能这样做。因此不要专注于用上帝存在的多种证据说服你自己，而要减少你的激情。你想发现信仰，但不知道路在何方。你想被医去疑惑，于是就寻求药方：向那些曾经像你一样被绑缚的人们学习，他们现在将所有的一切都作了赌注。

这些就是知道你想走的道路的人，他们已经被医去了你希望被医去的感染：沿着他们开始的道路前进。他们表现得仿佛他们确实相信饮圣水，做弥撒，等等。这将使你自然而然地相信，将会使你更加温驯。

"那么选择这条道路会给你带来什么危害呢？你将会守信、诚实、谦逊、感激、富有成就，是一个诚挚、真实的朋友。……确实你将不会享受有害的快乐、荣耀和优越的生活，但是你不会拥有其他的东西吗？

"我告诉你，你即使今生也将有所获得，你在这条路上每前进一步都会看到，你的获得是如此确定，你的风险如此可以忽略，以至于你最终会认识到，你将赌注下在了某种确定的、无穷的东西上，而你却没有为它支付分文。"[24]

帕斯卡尔最后的答案是：放弃理性的论证，让自己屈从于意识形态的仪式，重复无意义的动作以使你自己变成傻子，表现得仿佛你已经相信，那么信仰就会自动降临。

320

[…]

将这种帕斯卡尔式的"习惯"与平淡的行动主义的智慧（"你的信仰的内容由你实际的行为决定"）区别开来的，是一种信念之前的信念的悖论性的状态：遵循一种习惯，主体不需要了解就相信它，结果最终的转换仅仅是一种形式上的行为；借助这种行为，我们认识了我们已经相信的东西。换言之，对帕斯卡尔式的"习惯"的行动主义的解读所失去的，是外在的习惯永远是主体的无意识的物质支持这个关键的事实。

[…]

因此，象征性机器（“自动装置”）的外在性并不仅仅是外在的：它同时是我们内在的命运，最“真诚”和“最亲密”信仰预先得以上演和决定的处所。当我们让自己从属于一种宗教仪式的机器时，我们已经在不了解它的时候就相信了它；我们的信仰已经在外在的仪式中得到了实现；换言之，我们已经无意识地相信了，因为正是根据象征性机器的这种外在的性质，我们可以将无意识的地位解释为根本上是外在的——僵死的字母的地位。信仰是一件服从僵死的、未被理解的字母的事。内在信仰与外在“机器”之间的这种短路，正好就是帕斯卡尔的神学最具颠覆性的内核。

当然，阿尔都塞在其关于意识形态国家机器的理论中，[25]提供了关于这种帕斯卡尔式的“机器”的一种被详细阐述的、当代版本；但是其理论的弱点是，他或者他的学派从来也没能成功地发现意识形态国家机器与意识形态的质询之间的联系：意识形态国家机器（帕斯卡尔式的“机器”，有重要性的自动化）怎样将自身“内在化”：它怎样产生对原因的意识形态信仰的效果，以及主观化和人们对意识形态地位的认识的互相关联效用的呢？正如我们已经看到的，对此的回答是，国家机器的这种外在的“机器”，只有当它在主体的无意识系统被体验为一种创伤性的、愚蠢的命令的情况下，才施展它的力量。阿尔都塞仅仅谈到了意识形态的质询的过程，通过该过程，意识形态的象征机器被“内在化”为意义和真理的意识形态体验：但是我们可以从帕斯卡尔那里了解到，这种“内在化”，就结构上的必要性而论，从来没有获得彻底的成功，永远

存在一种残余，一种残存物，一个创伤性的非理性和与之紧紧相连的愚蠢的污点，而且这种残存物就是它的条件本身，远远没有阻碍主体对意识形态的命令的全部屈从：恰恰就是愚蠢的创伤性的这种非-整体性的剩余，赠与了法律其绝对的权威：换言之，这种权威——在它逃避意识形态的判断力的范围内——保持了我们也许可以称作意识形态的感官的享乐(jouise-sense)的东西，这对意识形态是适当的。

321

此外，我们提到了卡夫卡这决非偶然：关于这种意识形态的享乐，我们可以说，卡夫卡发展了一种对未定型的阿尔都塞的批判，让我们看到了构成"机器"与其"内在化"之间差距的东西。卡夫卡的"非理性的"官僚机构，这个盲目的、巨大的、无意义的机器，难道不正是主体在任何识别、承认——任何主观化——发生之前所面对的意识形态国家机器吗？那么我们能够从卡夫卡那里学到什么呢？

首先，卡夫卡小说的出发点是一种质询的出发点：卡夫卡式的主体受到一种神秘的官僚实体(法律、城堡)的质询。但是这种质询表现出有些奇怪的神情：可以说，它是一种没有识别/主观化的质询；它没有为我们提供一个可以认同的理由——卡夫卡式的主体是绝望地寻找可以认同的特征的主体，他不理解他者(Other)呼唤的意义。

这是在阿尔都塞对质询的描述中忽视了的一个向度：在被困在认同和象征性的承认/误解当中之前，主体(S)落入了他者通过其当中的(a)欲望的一种悖论性的对象-目标(object-cause)，和这种被假定隐藏在他者身上的秘密所设下的圈套：$S\diamond a$——拉康式的狂想的公式。更确切地说，意识形态的狂想构筑现实本身，这是什么意思呢？让我们从基本的拉康式的命题开始解释，这个命题就是：在梦想与现实的对立中，狂想是在现实这一边的，正如拉康曾经说过的，它是给予

我们称作“现实”的东西一致性的支持。

在他关于《心理分析的四个基本概念》的讨论会中，拉康通过阐释关于“燃烧的孩子”的著名的梦发展了这一点：

> 一位父亲连续地日日夜守候在他孩子的病床边。孩子死后，他走进隔壁的房间躺下，但却让门开着，以便能够从他的卧室看见他孩子的尸体陈放的房间，尸体周围有一些很高的蜡烛。一个老人一直在忙着看护它，坐在尸体旁念叨祷告辞。几个小时的睡眠之后，父亲作了个梦，他的孩子站在他的床边，抓着他的手轻声责备它：**“父亲，难道你看不见我在燃烧吗？”**他醒了过来，注意到从隔壁房间传来的一片亮光；他匆忙走进去，发现老看守人倒在一边睡着了，他孩子尸体一只胳膊上的裹尸布被倒在上面的蜡烛点燃了。[26]

322

通常对这个梦的解释是以下面的命题为基础的：梦的功能之一是使得做梦者能够延长睡眠。睡眠者突然被置于一种外在的愤怒，一种来自于现实的刺激（闹钟的响铃、敲门声、或者在这种情况下，烟的气味），而为了延长睡眠，他很快地就做了一个梦：一个小场景，小故事，包括这种令人愤怒的要素。然而，外在的愤怒不久就变得太大，主体醒来了。

拉康式的解读恰恰与此相反。当外在的愤怒变得太大的时候，主体并没有醒来，因为他醒来的逻辑极为不同。首先他做了个梦，一个能够延长他的睡眠的故事，以避免醒来进入现实。但是他在梦中遭遇的事，他欲望的现实，拉康式的真实(Real)——在我们的例子中，孩子指责他父亲的现实：“难道你看不见我在燃烧吗？”暗示父亲潜在的罪恶——比所谓的外在现实本身更令人恐怖，这是他醒来的原因：逃避他欲望的真

实，这在令人恐怖的梦中得到了显示。为了能够继续睡觉，保持他的盲目，避免醒来进入他欲望的真实，他逃进了所谓的现实。在此我们可以改写一下20世纪60年代的“嬉皮士”的一个老格言：现实是为了那些不能忍受梦的人们准备的。“现实”是一个狂想－构造(fantasy－construction)，它使得我们能够掩盖我们欲望的真实。[27]

意识形态也完全相同。它不是我们为了逃避不能忍受的现实而构筑起来一个像梦一样的幻想：在基本的向度上，它是一个狂想－构造，起到支持我们的现实的作用：一种“幻想”，它构造了我们有效、真实的社会关系，并从而掩盖了某种难以忍受的、真实的、不可能的内核(被拉克罗和穆夫概念化为“对抗性”：一种不能用符号表现的创伤性的社会分裂)。意识形态的作用不是为我们提供一个逃避我们现实的点，而是为我们提供社会现实本身，作为对某种创伤性的、真实内核的逃避。要解释这种逻辑，让我们再一次参考《心理分析的四个基本概念》。[28]这里，拉康提到了庄子的著名的悖论，后者梦见自己成了一只蝴蝶，醒来后他问了一个问题：他怎么知道他现在不是一直梦见自己成了庄子的蝴蝶？拉康的评论是，这个问题是正当的，原因有两个。

首先，它证明庄子不是个白痴。根据拉康的定义，白痴是相信他与自身的直接同一性的个人；某个不能够对自己保持一个辩证地居间的距离的人，像一个认为自己是国王的国王，将他是国王的事实当作其直接的特性，而不是他置身其中的主体间关系的网络强加在他身上的一种符号命令(愚蠢地认为自己是国王的国王，例如巴伐利亚的路德维希二世，瓦格纳的赞助人)。

323

然而，这并不是全部；如果要是，主体就可以被缩小为空虚，一个空空的地方，他或她在那里全部内容都是由别人，由

主体间关系的符号网络获得的：我“自身”是一种虚无，我的积极内容是我为别人所是的一切。换言之，如果这就是全部，拉康的最后一句话就将是主体的一种根本的异化。他的内容，“他是什么”，可能是由一个外在的意义网络决定的，该网络向他提供了符号识别的点，给予了他某些符号命令。但是至少在他最后的著作中，拉康的基本命题是，存在主体还在大他者——异化的符号网络——以外获取某些内容、某种积极的一致性的可能性。狂想提供了这另一种可能性：将主体等同于一个狂想的客体。当庄子认为他是一只梦想自己是庄子的蝴蝶时，他的方式是正确的。蝴蝶是构成他的狂想－同一性（庄子－蝴蝶的关系可以写成$S◇a$）的框架和骨干的客体。在象征性的现实中他是庄子，但在他欲望的真实中他又是蝴蝶。做蝴蝶是他在符号网络之外的积极存在的全部一致性。也许并非纯属偶然，我们在特瑞·吉里安（Terry Gilliam）的电影《巴西》中发现了其回音，该电影以一种令人讨厌的滑稽方式，描写了一个极权主义的社会：主人公在其做人－蝶的梦中找到了逃避日常现实的一个含混的点。

初看起来，我们在此所有的，是所谓的正常、普通的视角的一种简单、对称的倒置。按照我们通常的理解，庄子是梦见自己变成了蝴蝶的“真”人，而我们这里所有的是“实际上”梦见变成了庄子的蝴蝶的某种东西。但是正如拉康指出的，这种对称的关系是一种幻想：当庄子醒来时，他可以自认为他是梦见变成了蝴蝶的庄子，但是在他的梦中，当他变成蝴蝶时，他就不能问，当他醒来认为他是庄子的时候，是否就不是这只现在正梦见自己变成庄于的蝴蝶。这个问题，这种辩证的裂痕，只有在我们醒着的时候才成为可能。换言之，这种幻想不可能是对称的，它不能朝两个方向发展，因为如果它能，我可能会发现自己处于阿尔方斯·阿莱斯（Alphonse Allais）所描述

324 的一种荒谬境地。拉沃尔和玛格利特，两个情人，安排在一个化妆舞会见面；在那里，他们躲进一个隐蔽的角落，拥抱抚摸。最后，他们都去掉了面具，令人惊奇的是，拉沃尔发现他拥抱着别的女人，不是玛格利特，玛格利特也发现另一个人不是拉沃尔，而是某个不认识的陌生人。……

作为现实之支持的狂想

这个问题必须从拉康的下述命题展开研究：只有在梦中我们才接近真正的醒来的状态——即，我们欲望的真实。当拉康指出对我们所谓"现实"的最后的支持是狂想的时候，这肯定不能在以下意义上进行理解，"生活不过是场梦"，"我们称作现实的不过是个幻想"，等等。我们在许多科幻小说中发现了这样的主题：作为无显著特点的梦或者幻想的现实。故事通常是从主人公的角度讲述的，他逐渐得出一个令人恐怖的发现，他周围所有的人都不是真正的人类，而是某种自动装置、机器人，只是在行为举止上像真正的人类；这些故事的最后一点当然是，主人公发现他自己也是这样的自动装置而不是真人。这样的一般化幻想是不可能的：我们在埃舍尔(Escher)所作的两只手互相拉的著名的图画中发现了相同的悖论。

正相反，拉康的命题是，永远存在一个坚实的内核，一种剩余物保持下来，不能够被简化为虚幻反映的普遍嬉戏(universal play)。拉康和"天真现实主义"的区别是，对于拉康，我们接近真实的这种坚硬内核的惟一的点当然是梦。当我梦中醒来进入现实时，我们通常对自己说"这仅仅是个梦"，从而使我们无视这个事实：在我们日常、醒着的现实中，我们只不过

是这个梦的一种意识。只有在梦中我们才接近决定我们的行动、我在现实本身行为的方式的狂想－框架。

意识形态的梦，作为阻止我们看见事物的真实状态——现实本身的梦一般建筑的意识形态的决定也是如此。我们试图打断意识形态的梦，“睁开双眼想看见真正的现实”，抛弃意识形态的眼镜，其结果是徒劳的：作为这种后－意识形态的、客观的、外表冷静的、没有所谓的意识形态偏见的主体，作为观察事实的实际情况的注视的主体，我们保留在“我们的意识形态的梦的意识”的整个过程中。打破我们的意识形态的梦的惟一方法是，对抗在这种梦中表达自己的我们欲望的真实。 325

让我们考察一下反犹太主义。光做到这一点，即必须将自己从所谓的“反犹太主义的偏见”下解放出来，并且对犹太人的真实情况进行了解还是不够的。这样做我们肯定依然是这些所谓偏见的受害者。我们必须面对“高利贷者”(Jew)的意识形态身份怎样被赋予了我们无意识的欲望，面对我们如何构筑了这种身份以逃避我们欲望的某种僵局。

例如，让我们假定，一个客观的注视也许确定——为什么不呢？——犹太人确实在经济上剥削其他的人，他们有时勾引我们年轻的女儿，他们有些人不经常洗澡。而这与我们反犹太主义的真正根源毫无关系，这不是很清楚吗？在此，我们只需要记住关于病态地胡乱猜疑的丈夫的拉康式的命题：即使他用来支持其猜疑的所有事实都是真的，即使他的妻子确实与别的男人睡觉，也丝毫不能改变这个事实：他的猜疑是一种病态的、妄想狂的构造。

让我们自问一个简单的问题：在20世纪30年代末的德国，这样一种非－意识形态的、客观的方法的结果会是什么呢？也许是像这样的某个东西：“纳粹太急于在没有合适的论据的情况下责怪犹太人，所以让我们冷静地观察一下，看他们

是否真正有罪;让我们看一看对他们的指控是否有几分真实。"确实需要补充说,这样的方法也许只会确定我们对额外的合理化的所谓"无意识的偏见"吗?对反犹太主义的正确的回答因此不是"犹太人实际上不像那样",而是"关于高利贷者的反犹太主义的思想与犹太人无关;高利贷者的意识形态身份是缝补我们自己意识形态系统的矛盾的一种方法"。

我们也不能借助考虑日常经验的前-意识形态层面,动摇所谓的意识形态的偏见,这就是原因所在。这个论点的基础是,意识形态的构造永远在日常经验的范围内发现其局限——它不能够减少、包含、吸收和消灭这个层面。让我们再以20世纪30年代末的德国的一个典型的个体为例。他受到反犹太主义宣传的炮轰,这种宣传将犹太人刻画为邪恶之恐怖的化身,真正的操纵者,等等。但是当他回到家里时,遇到了他的邻居斯特恩先生,一个每天晚上与之交谈的好人,两家的孩子在一起玩耍。难道这种日常的经验不是对于那种意识形态构造的一种不能减缩的对抗吗?

答案当然是否定的。如果日常的经验提供了这样的对326抗,那么反犹太主义的意识形态就还没有真正地抓住我们。只有当我们感觉不到意识形态与现实之间的任何对抗时——即,当该意识形态成功地决定了我们日常体验现实本身的方式时,这种意识形态才真正地"拥有了我们"。那么,我们可怜的德国人,如果他是个出色的反犹太主义者,会如何对犹太人的意识形态身份(阴谋家、操纵者、剥削我们勇敢的人们,等等)与他的好邻居——斯特恩先生——共同的日常体验之间的这种断裂做出反应呢?他的回答也许会将这种断裂、这种差异本身,变成一个用于反犹太主义的论据:"你明白他们实际上多么危险吗?很难认识他们真实的本性。他们将它藏在日常表现的面具后面——而正是这种对真实本性的掩藏,这

种表里不一,才是犹太人本性的一个基本特征。”当甚至第一眼看去与一种意识形态相矛盾的事实也开始充当支持它的论据时,这种意识形态才真正地成功了。

剩余价值与剩余享乐

这里存在着与马克思主义的区别:按照有影响的马克思主义的观点,意识形态形的凝视是一种不完全的凝视,忽略了社会关系的整体性,然而,按照拉康的观点,意识形态指的则是决意抹去其自己的不可能性的印痕的整体性。这种差别与区分弗洛伊德与马克思的拜物教概念的差别相对应:在马克思主义中,物神(fietish)掩盖了社会关系的肯定的网络,而根据弗洛伊德,物神则掩盖了象征网络据以得到表述的空缺(“阉割”)。

如果我们将真实构想为“永远回归相同处所”,我们便可以演绎出另外一种、同样重要的差别。根据马克思主义的观点,意识形态的程序主要是“虚假的”外在化和/或普遍化的程序:一种取决于具体的历史性关联的状态,表现为人的条件的一种永恒的、普遍的特征;一种特殊阶级的利益伪装成普遍的人的利益……而且“意识形态批判”的目标,是抨击这种虚假的普遍性,在一般意义的人的背后发现资产阶级的个体,在人的普遍权利背后发现导致可能的资本主义剥削的形式,在作为超越历史的恒量的“核心家庭”背后发现亲属关系,等等的特定、有限的历史形式。

按照拉康的观点,我们应该改动这些术语,将永恒化(eternalization)的对立面指定为最“狡猾的”意识形态的程序:一种过于迅速的历史化(historicization)。让我们以马克思主

327 义－女权主义的心理分析批判的一个老生常谈的观点为例，即：心理分析对俄狄浦斯情节重要作用的坚持与核心家庭的三角关系，将一种历史决定的家长制家庭的形式转变成了普遍的人的条件的一种特征：这种将家庭的三角关系历史化的努力，难道不正好是企图躲避通过“家长制的家庭”表达自己的“坚硬内核”——法律的真实，阉割的岩石（the rock of castration）吗？换言之，如果过于迅速的普遍化产生了一种准－普遍的形象（Image），其作用是使得我们盲目于其历史的、社会－符号的确定，过于迅速的历史化使我们盲目于通过不同的历史化/象征以同样方式返回的真实的内核。

与之相同的是最准确地指明了20世纪文明的“不正当的”对应物（obverse）的一种现象：集中营。将这种现象与具体形象（“大屠杀”、“古拉格”……）联系起来，将它归纳为一种具体的社会秩序（法西斯主义、斯大林主义……）之产物的所有不同的努力。如果这么多努力不是为了躲避我们正在讨论的、在所有的社会制度中都以相同的创伤性内核回归的、我们文明的真实这个事实，那么它们又是什么呢？（我们不应该忘记，集中营是自由主义的英国的发明，时间可以上溯到布尔战争，在美国还使用集中营隔离日本人，等等）。

那么，马克思主义没有成功地考虑与让步于剩余客体，躲避象征的真实的残留物——如果我们记起，拉康关于剩余享乐的概念模仿的是马克思关于剩余价值的概念，这将是一个尤其令人吃惊的事实。马克思在《资本论》第三卷中使用的决定性的公式，已经提供了马克思的剩余价值有效地宣称拉康的渐小的客体（objet petit a）的逻辑是剩余享乐的体现这个证据，该公式表明了资本主义的逻辑－历史局限：“资本的局限是资本本身，即，资本主义的生产方式”。

这个公式可以用两种方式解读。首先，根据生产力与生

产关系之辩证法的不合宜的范式，通常的历史主义的－进化论的解读，将该公式构想为“内容”与“形式”公式。这种范式大致沿用了蛇的隐喻，它不时地将长得太紧的皮脱掉：人们将不断增长的生产力（通常被简化为技术的进步）假定为社会进步的最终推动力——其（可以说）“自然的”、“自发的”恒量；然后，经过或大或小程度的延迟，跟随在这种“自动的”增长后面的，是迟钝的、依赖性的环节，生产关系。因此我们有了生产关系与生产力和谐一致的时代，然后生产力发展并且长得超过了它们的“社会衣服”，即生产关系的框架；这种框架成了一个阻止它们进一步发展的障碍，直到社会革命再一次调整力量和关系，用对应于新的生产力状态的新的生产关系取代旧的生产关系。 328

如果我们根据这种观点将资本的公式构想为其自己的局限，它就简单地意味着，最初使得生产力的飞快发展成为可能的资本主义的生产关系，在某一点上成了它们进一步发展的障碍：这些生产力已经发展得超出了它们的框架，需要一种新的社会关系的形式。

当然，马克思本人远远不是持有这么一种简单化的进化论的思想。如果我们需要使人们相信这个，我们只需要考虑《资本论》中马克思讨论资本主义制度下生产过程的形式和真实内容之间关系的那些段落：形式的内容先于真实的内容；即，资本在发现生产过程时先将其归类（工匠，等等），只是在后来，它才一步步地改变生产力，以创造一致性的方式使它们成型。与上述简单化的观点相反，然后是生产关系的形式驱使生产力——即，其“内容”——的发展。

要避免对“资本主义本身的局限”的公式做出简单化的进化论的解读，我们需要做的一切就是，问一个非常简单明了的问题：我们如何准确地界定资本主义生产关系成为生产力进

一步发展之障碍的那个环节——虽然仅仅是个理想的环节?或者同样问题的对应物:我们何时可以谈起资本主义生产方式中生产力与生产关系之间的和谐一致?严密的分析只会得出一个可能的回答:永远不能。

这正是资本主义与其他的、先前的生产方式不同的方式:在后者中,我们可以谈到社会生产与再生产的过程从容地进行循环运动的"和谐一致"的时期,以及生产力与生产关系之间的矛盾恶化的震撼的时期;然而在资本主义社会中,这种矛盾,不一致的生产力/生产关系,被包含在其概念本身(以社会生产方式与个体的、私人的占有方式之间矛盾的形式)。正是这种内在的矛盾才迫使资本主义持久地扩大生产——不断地发展其自己的生产条件。这与以前的生产方式相反,而在以前,至少在它们的"正常"状态下,(再)生产是以循环运动的方式进行的。

329

如果是这样的,那么对资本作为其自身局限这个公式的进化论的解读就是不准确的:要点不是在其发展的某个环节,生产关系的框架开始压缩生产力的进一步发展;其要点在于,正是这种固有的局限,这种"内在的矛盾",促使了资本主义的持续发展。资本主义的"正常"状态是持续地对其自己的存在条件进行革命:资本主义从最开始的时候就"腐烂了",被一种削弱性的矛盾、分裂、固有的平衡的缺乏所玷污:这正好就是它变化、不断发展的原因——不断发展是它一次又一次地解决其自身的根本的、构造性的不平衡、"矛盾",并与之妥协的惟一方法。因此其局限正好就是其发展的推动力,而远远不是制约。这里存在着资本主义固有的悖论,其最后的手段:资本主义能够转变其力量源泉中的局限及其无效——它越是腐朽,其内在的矛盾就越加重,而为了存在下去它越必须大事进行改革。

正是这种悖论对剩余享乐做出了界定：它不是一种简单地让自己依附于某种"正常的"、基本的享乐的剩余，因为享乐本身只以这种剩余的方式显现，因为它在构成上是一种"过剩"。如果我们减去这种过剩就会丧失享乐本身，正如资本主义，只有不断地改变其自己的物质条件才能继续存在，如果它保持"原样"，如果它达到了内在的平衡，那么它就不复存在。因此，这就是剩余价值（让资本主义生产过程运动的"原因"）与剩余享乐——欲望的客体原因——之间的相同之处。资本运动的悖论性布局（topology），通过狂热的行动消解并再生产其自身的基本的障碍，作为基本的无效之表象形式本身的过度的权力——这直接的通道，这局限与过度、缺乏与剩余的一致，难道不正好就是拉康的渐小的客体，是包含着基本的、构造性缺乏的剩余物吗？

当然，这一切，马克思了解得非常清楚……可是：可是，在《政治经济学批判》的序言那个重要的阐释中，他做得仿佛不了解一般，按照上述的关于生产力与生产关系的庸俗进化论的辩证法，描述了资本主义向社会主义的过渡：当生产力超过了一定的程度，资本主义的生产关系成了它们进一步发展的障碍：这种矛盾产生了社会主义革命的需要，其作用是重新调整生产力与生产关系：即，建立能够让生产力的强化发展成为历史进程之最终目的的生产关系。

330

马克思没有能够应付剩余享乐的悖论，我们怎么会没有在这种阐述中、发现这个事实呢？而历史对这种失误反讽性的复仇是，当今存在着一种好像完全符合这种关于生产力与生产关系的庸俗进化论的辩证法社会："现实的社会主义"，一种借用马克思的话使自己合法化的社会。"现实的社会主义"使得快速的工业化成为可能，但是生产力一旦发展到一定水平（通常用"后工业社会"这个庸俗的术语来指明），"现实的社

会主义"的社会关系开始制约它们的进一步发展,做出这样的断言难道不已经是老生常谈吗?

注　释:

[1] 汉斯－尤根·爱森科:《心理学中的理性与非理性》,哈曼斯沃1966年版。

[2] 西蒙·弗洛伊德:《梦的解析》,哈曼斯沃1977年版,第757页。

[3] 同上,第446页。

[4] 同上,第650页。

[5] 马克思:《资本论》第一卷,伦敦1974年版,第80页。

[6] 同上,第76页。

[7] 阿尔弗雷德·桑－瑞特尔:《脑力与体力劳动》,伦敦1978年版,第31页。

[8] 同上,第33页。

[9] 同上,第59页。

[10] 同上。

[11] 同上,第42页。

[12] 同上,第26－7页。

[13] 雅各·拉康:《R. S. I.》,见《所有的理由吗?》,巴黎1975年,第106页。

[14] 马克思:《资本论》,第77页。

[15] 同上,第59页。

[16] 同上,第63页。

[17] G. W. F. 黑格尔:《精神现象学》,牛津1977年版。

[18] 比特·斯劳特迪克:《犬儒主义理性之批判》,伦敦1988年版。

[19] 马克思:《资本论》,第132页。

[20] 布雷兹·帕斯卡尔:《沉思》,哈曼斯沃1966年版,第271页。

[21] 同上,第46页。

[22] 同上，第 216。

[23] 弗朗兹·卡夫卡：《审判》，哈曼斯沃 1985 年版，第 243 页。

[24] 帕斯卡尔：《沉思》，第 152－3 页。

[25] 路易·阿尔都塞：《意识形态与意识形态国家机器》，见本书第 5 章。

[26] 弗洛伊德：《梦的解析》，第 652 页。

[27] 拉康：《心理分析的四个基本概念》，哈曼斯沃 1979 年版，第 5、6 章。

[28] 同上，第 6 章。

331

选文来源

Theodor W. Adorno, from the original manuscript of *Minima Moralia*, but omitted from the final publication. This translation first published in *New Left Review* 200, July/August 1993.

Peter Dews, *New Left Review* 157, May/June 1986.

Jacques Lacan, *New Left Review* 51, September/October 1968.

Louis Althusser, first published in La Pensée, 1970; this translation from *Essays on Ideology*, London: Verso 1984.

Michel Pêcheux, *Language, Semantics and Ideology*, London: Macmillan 1982.

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Byran S. Turner, *New Left Review* 142, Novemebr/December 1983.

Göran Therborn, *New Left Review* 143, January/February 1984.

Terry Eagleton, *Ideology*, London: Verso 1991, chapters 4 &5.

Richard Rorty, *Hypatia*, 8, 2, Spring 1993.

Michèle Barreett, *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Cambridge: Polity Press 1991, chapter 4.

Pierre bourdieu and Terry Eagleton, *Interview*, New Left Review 191, January/February 1992.

Fredric Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso 1991, chapter 8.

Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso 1989, chapter 1.

附 录

（条目后的页码系原书页码，检索时请查书边码）

附录